Fabio Liborio

SCHOPENHAUER
E A ESTÉTICA DO DESEJO

Wizard
2012

FABIO LIBORIO

Prefácio: Educador e Senador Cristovam Buarque
Posfácio: João Carlos Taveira

SCHOPENHAUER E A ESTÉTICA DO DESEJO

Editora
WIZARD

1ª Edição

2012 by Fabio Liborio

1ª Edição - Julho de 2012

Projeto Gráfico
Luizinho Sudoeste

Diagramação
Carlos Henrique Bodê

Revisão
xxxxxx

Ilustrações e Capa
Luizinho Sudoeste

Projeto Executivo
Luizinho Sudoeste

Ministério da Cultura
Fundação Biblioteca Nacional
Departamento Nacional do Livro
Agência Brasileira do ISBN*
Cadastro Geral:
* International Standard Book Number
Cadastro de Editor n. 115.815

S729m LIBORIO, FABIO
SCHOPENHAUER E A ESTÉTICA DO DESEJO./ FABIO LIBORIO.
Brasília:
Wizard, 2012.
206p.; il.;color.

cdu 82-34

Reservados todos os Direitos desta publicação. Proibida a reprodução, mesmo parcial, sem expressa autorização do Autor.

Sumário

I. INTRODUÇÃO 13

II. CAPÍTULO 1 - SOBRE A LIBERDADE..... 23

II.1. A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO 27

II.2. A EXPOSIÇÃO DA VULNERABILIDADE DA RACIONALIDADE: "O SERVO-ARBÍTRIO"..... 39

II.3. O PROBLEMA DA LIBERDADE DA VONTADE HUMANA COMO LIBERUM ARBITRIUM INDIFFERENTIAE 59

II.4- LIBERDADE É A SUBJETIVIDADE DA LEI.....67

III. CAPÍTULO 2 - OS LIMITES DO MUNDO SOBRE A LIBERDADE DO SUJEITO 77

III.1. A INEXISTÊNCIA DE LIBERDADE BALIZADA ENTRE OS CONCEITOS DE TEMPO, ESPAÇO E CAUSALIDADE: O AUXÍLIO DA CIÊNCIA DA NATUREZA, OU NATURWISSENSCHAFTEN. 81

IV. CAPÍTULO 3 - A METAFÍSICA DA SEXUALIDADE SCHOPENHAUERIANA 87

IV. 1. SEXUALIDADE COMO EXPRESSÃO VORAZ DA SERVIDÃO À VONTADE DE VIVER, segundo SCHOPENHAUER. 91

IV.2- SCHOPENHAUER E O ENIGMA DA COMPAIXÃO 101

V. CONCLUSÃO 107
1° Caminho - Pela contemplação do belo pela arte: 114
2° Caminho - Pela ascese no Nirvana budista e hinduísta. ..115
3° Caminho - Pela compaixão: a mais potente, senda ela o fundamento da moral. 116

POSFÁCIO 121

VI. APÊNDICE BIOGRÁFICO 127

VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 133

Prefácio

Em geral, os prefácios são pequenos resumos analíticos e elogiosos do livro. Comecei a ler o "Schopenhauer e a Estética do Desejo" com esta intenção. Mas, na medida em que lia, cheguei à conclusão de que isto não bastava. É certo que o livro merece elogios pela maneira como o Fabio Liborio escreveu-o, com a profundidade que em geral encontramos apenas em textos filosóficos escritos em língua estrangeira.

Ele discorre sobre o tema com uma fluidez e profundidade que nos apaixona e ilustra. Graças não apenas ao texto, mas também à assumida visão interdisciplinar de que os acadêmicos ainda fogem nos dias de hoje. Logo no inicio ele diz "Não se trata de fabricar um argumento de autoridade para justificar nosso estudo. Trata-se da interdisciplinaridade entre as áreas de filosofia, a estética e a ética, e consequentemente, a liberdade se torna palco para tais reflexões."

Ao longo de todos os capítulos ele passa esta visão de um pensador, portanto multidisciplinar, que não apenas trata a filosofia como uma disciplina da historia, mas usa a historia para fazer suas próprias reflexões.

Mas, uma maneira mais elogiosa é usar o prefácio para manifestar gratidão por pensamentos que o livro despertou. No meu caso, ao ler o livro descobri a possibilidade de um uso novo do pensamento de Schopenhauer. Fico com esta dívida com o autor, e não há melhor elogio. Ao longo de todo o livro, mais especialmente nos capítulos "Metafísica da Sexualidade Schopenhaueriana" e "Conclusão", Liborio inspira a visão da possibilidade de usar o pensamento do grande filósofo para imaginar quais as causas da atual crise civilizatória que atravessamos.

Fabio Liborio nos mostra a busca de Arthur Schopenhauer pelas causas naturais que impulsiona o ser humano e nos mostra como ele via o homem sem liberdade, escravo da Natureza. O livre arbítrio para suas decisões seria apenas a representação ilusória de um destino já traçado. A visão de Schopenhauer, que o amor é apenas a representação ilusória do ser humano para sua pulsão sexual cujo único objetivo é procriar, nos provoca refletir qual a razão ontológica que leva o homem moderno a fazer tanto sacrifício para realizar sua pulsão ao consumo.

Esta visão, pessimista do mundo e dos seres humanos, sua condição e destino, podem ser aplicados hoje, duzentos e vinte e quatro anos depois do nascimento do filósofo, para pensar porque seguimos o destino inexorável em direção ao abismo da catástrofe. O homem continuará cumprindo com sua pulsão ao consumo, mesmo que esta motivação leve ao desastre ecológico, ao fim da vida no Planeta.

O consumismo seria movido por uma força que vai além da vontade livre do homem; uma pulsão natural, não uma vontade própria de consumir além do que precisa; a demanda muito além das necessidades seria o resultado não do gosto e do prazer, estes seriam ilusão de uma força maior que a natureza nos empurra como um impulso. A liberdade do mercado seria uma ilusão, a microliberdade de uma macroescravidão. O consumidor escolhe o produto, não prisioneiro da quantidade de dinheiro que tem, mas da compulsão

que lhe impele a consumir. A humanidade inteira caminhando para um desastre social, pela desigualdade; ecológico, pela depredação ambiental; ético, pela falta de compaixão; seja para com os pobres seja com as próximas gerações.

Esta visão que o livro me despertou, deixa dúvidas. Se a pulsão sexual vem da necessidade natural de procriar, iludida pela ideia de amor, de onde vem à pulsão ao consumo? Qual o motivo que nos leva a sacrificar tempo de vida e o destino de nossos descendentes, que nos escraviza no trabalho ou na dívida para consumir mais? No meu livro "A Desordem do Progresso - ética e o fim da economia" levanto a hipótese, como provocação, de que a pulsão ao consumo seria uma forma de iludir a curta duração da vida, apropriando-se do tempo de vida do fabricante do produto.

Cabe lembrar uma frase do Liborio em que diz: "A causa destas frustrações (dos seres humanos) é que, por mais que se viva, o tempo sempre será curto para os planos traçados, cuja realização demandaria muito mais do que é dado aos homens sobre a Terra". Da mesma forma que o Céu seria uma forma de alongar a vida, por toda a eternidade; que procriar seria a forma de perpetuar-se pelos descendentes; ser um herói seria a continuidade da vida na história; consumir, consumir e consumir seria a forma de sugar tempo dos que fabricam os produtos que compramos. Cada sapato a mais no armário seria uma quantidade a mais de vida, os minutos gastos por trabalhadores na sua fabricação. Iríamos aos shoppings como se fôssemos a um restaurante para vampiros.

Ao ler o livro do Fabio Liborio, fui provocado a continuar pesquisando o por quê da compulsão do homem moderno ao consumo, em que este impulso decorre de sua condição humana, uma condição suicida como previu, sessenta anos atrás, outro Arthur, Koestler. Este dizia que o cérebro humano temia um defeito de fabricação: parte racional, capaz de fazer uma bomba com o poder da explosão atômica, e parte irracional capaz de usar esta bomba destruindo imensas populações. Será que este defeito de fabricação impede re-

orientar os destinos da civilização industrial rumo ao desastre? Provavelmente a resposta nada tenha a ver com a minha de vinte anos atrás, mas certamente quem descobrir as causas, vai ficar devendo a Arthur Schopenhauer, tanto quanto eu fico devendo ao Fabio Liborio.

E este reconhecimento, de uma provocação a pensar depois de ler um livro, é o melhor elogio que se pode fazer ao livro e seu autor, ao lado do reconhecimento das qualidades de seu conteúdo.

Cristovam Buarque
Educador e Senador
Brasília, setembro de 2012.

Agradecimentos

"Agradeço ao Sol, a Lua e a todos os seres de compaixão."

I

INTRODUÇÃO

I. INTRODUÇÃO

'O rio Nilo finalmente inundou a cidade do Cairo.'
(Frase de Schopenhauer, quando se tornara um escritor famoso em Londres)

A temática deste singelo livro que está em vossas mãos faz parte do conceito que estudei em meu mestrado em Filosofia, muito embora meu doutoramento seja na área de História. Havia uma cultura no IFCS, em minha graduação em História, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, que o fundamento da civilização ocidental do século XX fora influenciado por três pensadores: Freud, Sartre e Marx.

Mas deveras foi o filósofo alemão Arthur Schopenhauer (1788-1860), enquanto elaborador do conceito de vontade, inconsciente e representação, um dos principais influenciadores destes três pensadores, o que se tornará verossímil para o leitor através de nossas citações. Não se trata de fabricar um argumento de autoridade para justificar nosso estudo[1]. Trata-se da interdisciplinaridade entre

[1] Percebemos também que o conceito de Representação, edificado por Schopenhauer, ainda é nos dias de hoje utilizado por outras ciências, como a sociologia de Pierre Bourdieu, que confessa ser seu conceito de Representação semelhante ao que Schopenhauer propôs. Ver para isso: "Esta classe operária

as áreas de filosofia, a estética e a ética, e consequentemente, a liberdade se tornar palco para tais reflexões. Deste modo, consagramos esta dissertação, O Conceito de Servo-Arbítrio em Schopenhauer a toda comunidade filosófica bem como aos professores e estudantes de Ciência Política, Psicologia, Psicopedagogia, História e Direito, áreas que eu tenho lecionado filosofia ou que tenha eu mesmo sido um estudante daqueles que viram as madrugadas lendo e relendo as obras fundamentais, entre elas, o Vol. V das Obras Completas de Freud. Ademais, passarei o ano de 2012 pesquisando a subjetividade do sujeito perante a representação da volição, em Donald Winnicott e, sobretudo, da obliteração da verdade, em Paul Ekman. Este fabuloso estudo de Ekman deixou-me estupefato ao pensar que Schopenhauer estava adiante de seu tempo ao se referir às sete emoções básicas do homem, a saber: tristeza, raiva, surpresa, medo, nojo, desprezo e alegria.

Mas falemos do filósofo. O escrito de Schopenhauer de 1839, 'Läßt die Freiheit des Menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?', ou seja, 'Podemos deixar a liberdade das pessoas perante a Vontade para provar a consciência de si?[2], fora um questionamento qual enviara como resposta a um concurso e foi tido equivocadamente pelos estudiosos contemporâneos, como idêntica a outro texto, o Über den Willen in der Natur, ou seja, 'Sobre a vontade na natureza', de 1854. Aqui, Schopenhauer realiza uma revisão do texto, fazendo uma nova edição para o público acadêmico e leigo. Acreditamos que o motivo de ter sido premiado foi o fato

como<<vontade e representação>> -segundo o famoso título de Schopenhauer-nada tem da classe em acto, grupo real realmente mobilizado, que a tradição marxista evocava. Mas nem por isso ela é menos real, embora a sua realidade seja aquela mágica que define as instituições (...) como ficções sociais." BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002. Esta visão de Bourdieu se encaixa perfeitamente com o conceito do mundo como ilusão - Verstellung e Vorstellung.

[2] Marietti pensou algo semelhante à nossa tradução, quando traduziu pra o francês em KREMER-MARIETTI, Angéle. Na obra, Schopenhauer- Éthique et politique. Paris: Librarie Générale Française, 1996: 'Sìl était possible de prouver la liberte de la volonté em partant de la conscience de soi'. Página 168. Éthique et politique, ou seja, Ética e Política, foi um dos capítulos da obra Parerga und Paralipomena. Angéle Marietti, o editou como livro, em uma edição francesa.

de sua tese sobre a inexistência da liberdade, ter consistência, sobretudo quando ela foi exposta aos seus algozes mais obstinados: o tempo, o espaço e a causalidade. Fundamentalmente por essa razão, nos ofereceu também outra obra, ou seja, Sobre a vontade na natureza, porque se perante as causas naturais, a liberdade ainda se mantiver 'suficiente' para existir perante o indivíduo, ela poderia obter validação. Será este texto que trabalharemos nesta dissertação, que foi traduzido para o português no Brasil, pelo título de O Livre-Arbítrio. Este será o nosso foco, o que nos pareceu ser o mais plausível e um tema pouco conhecido na temática Schopenhaueriana. No capítulo 1.0 tratamos da definição aristotélica tradicional de liberdade, que Schopenhauer repensou. Logo após em 1.1, faremos nossa introdução ao problema com a ideia de o "Servo-Arbítrio". Em seguida em 1.2, nos lançaremos a analisar seu postulado Liberum Arbitrium Indifferentiae, que foi como ele próprio nomeou esse problema da ausência de liberdade. No capítulo 2.0 investigaremos a inexistência de liberdade balizada entre os conceitos de "tempo, espaço e causalidade": ciência da natureza, ou naturwissenschaften.

No capítulo 3.0, estudaremos a questão da sexualidade enquanto expressão voraz da servidão à vontade de viver. Então, chegaremos enfim, as considerações finais.

No entanto, realizamos um pequeno apêndice biográfico e bibliográfico, onde pensamos ter contribuído, mesmo que minimamente, à análise da farta bibliografia disponível (não no Brasil, infelizmente) sobre Schopenhauer no exterior e que tem sido deveras negligenciada pelos schopenhauerianos em geral, por erros de tradução, dificuldades de acesso ou por extinção das edições em português, agora fora de catálogo.

Gostaríamos de deixar claro que não iremos comentar profundamente sua crítica kantiana, pois considerarmos um assunto que embora importante, já foi pertinentemente tratado em dezenas de obras, dissertações e teses. Também não nos propomos a estudar deliberadamente todas as suas obras. Em virtude dos limites infligidos

pelo objeto por nós delineado, estudaremos, sobretudo as obras O Livre Arbítrio, e *O Mundo como Vontade e Representação*[3], por considerarmos ali, os palcos principais para as questões de liberdade.

Para tanto, tomaremos igualmente a voz dos comentadores que consideramos os mais pertinentes no tema Schopenhaueriano da servidão do sujeito ao desejo, portanto, da ausência de liberdade de querer[4]: Marie-José Pernin, José Thomaz Brum e Franco Volpi. Também realizamos uma pequena análise sobre os temas da liberdade, livre-arbítrio e servo-arbítrio através da história da filosofia, em outros filósofos.

Decidimos realizar esta dissertação por um motivo bastante razoável. O tema da liberdade é o espaço da ética e também da moral[5] e a possível elaboração desse conceito como sendo negativo nos

[3] Gostaríamos de salientar que o próprio Schopenhauer, de 1855 até 1860, foi alterando deliberadamente as edições consecutivas de todas as suas obras, de tal modo que "O Mundo", a "Raiz Quádrupla", "Sobre liberdade da vontade" vão sendo rabiscados. Logo, temos cinco "Mundos", duas "Raízes Quádruplas" e assim por diante. Também, pela mesma razão, analisamos várias traduções do "mundo", provenientes das mais diversas modificações feitas em edições posteriores pelo próprio Schopenhauer ou por Frauenstëdt. Para complicar o problema do estudo de suas obras, as traduções em português acompanham as modificações sem no entanto indicar qual edição se utilizou, na maioria, do francês. Isso pode ser comprovado, onde na Raiz Quádrupla, da edição espanhola, página 70, onde indica modificações realizadas pelo próprio Schopenhauer tanto no 'Os dois problemas fundamentais da ética', de 1941, como na própria Raiz Quádrupla. O prefácio é do próprio Schopenhauer. Não podemos nos esquecer de que depois de ter caído no ostracismo após a derrota no combate a Hegel, Schopenhauer se vê obrigado a produzir e divulgar as primeiras edições do Mundo e da Raiz Quádrupla, oferecendo para isso a receita das vendas em troca do custo das edições. Ver nossa bibliografia.

[4] Nós tivemos muita dificuldade em encontrar comentadores audaciosos, que fugiram da ótica binária que muitos cometeram em tratar a obra Schopenhaueriana apenas sob o ponto de vista da representação, ou quando muito da vontade. Acreditamos que os comentadores que selecionamos ampliaram outros aspectos importantes para o conjunto da obra de Schopenhauer, como, por exemplo, a sexualidade e o servo-arbítrio, ressaltando o problema do corpo.

[5] Schopenhauer confirma nossa concepção de que o espaço da ética é o espaço da liberdade, mas acrescentando também ser um problema da metafísica. Isso nos possibilitou o estudo dentro de nossa área de concentração desta dissertação, ou seja, Ética e Metafísica. Porém a liberdade no mundo físico e sua negação, em natureza, será também local de nosso estudo. Schopenhauer aliou a liberdade moral ao problema. Isto pode ser verificado na obra de KREMER-MARIETTI, A.- Éthique et politique. Paris: Librarie Générale Française, 1996. Assim, Marietti confirma essa relação no paradigma Schopenhaueriano nas notas das páginas 61, nota 2 e 168: 'Après mon mémoire couronné sur la liberté morale, il ný a plus un doute pour un être pensant: il faut chercher celle-ci non pás dans la nature, mais seulement en dehors de la nature.Elle est un fait métaphysique, mais, dans lê monde physique, une impossibilité'.

fará repensar, enquanto possibilidade, todos os nossos pressupostos éticos, finalistas ou não; eudemonistas ou não. Tornou-se evidente para nós que, coincidentemente, fomos obrigados a reavivar esse conceito na prática e não sem alguma surpresa. Schopenhauer sendo uma fonte importante de filosofia moral merece ser pesquisado, levantando-se o véu de Maya que encobre seus epítetos de pessimista, romântico e irracional e ressuscitando a ideia da impossibilidade da liberdade, ao mesmo tempo em que a fragilidade do intelecto fracassa perante a poderosa Vontade. Tal percurso de investigação nós chamamos de estética do desejo, uma medida do belo e do grotesco em nossa existência.

II

CAPÍTULO 1

SOBRE A LIBERDADE

II.1- A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO

'Para os outros, o homem conhece e depois deseja o que conhece;
para mim, ele deseja e depois conhece o que deseja'.
Schopenhauer - in O pessimismo e suas vontades de José Thomaz Brum.

Schopenhauer criticou o que seria um sentido de liberdade comumente pensado, sendo lato senso, e tal sentido se aproximaria somente da liberdade física. Esta seria a concepção normalizada, porém confirmou que o conceito de liberdade é negativo. O que a princípio poder-nos-ia parecer um enigma, na verdade está perfeitamente inserido no conceito da Vontade Schopenhaueriano[6].

Considerado exatamente, o conceito de liberdade[7] é negativo. Com isso não fazemos mais do que formular a ausência de qualquer impedimento e de qualquer obstáculo, dado que o obstáculo, sendo manifestação da força, deve indicar uma noção positiva.

[6] SCHOPENHAUER, Arthur. O Livre arbítrio. São Paulo: Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). Página 29.

[7] Incluímos a propósito o verbete "Liberdade" em JACOB, D. Les Notions Philosophiques Dictionnaire. Paris: Press Universitaires de France, 1990. Tome 1, página 1475: Liberdade (metafísica) é demonstrar, é de fato pensar por si mesmo: liberdade ou livre arbítrio, livre julgamento, livre exame, e não submissão a uma autoridade divina ou humana. A verdade então não saberia ser imposta do exterior ao homem, por revelação ou experiência, e tal é o sentido do inatismo. Assim, livre significa dotado de razão, capaz por natureza de conhecer a verdade.

Explicando de outra forma, na medida em que Schopenhauer afirma sem dar outra opção, de que o indivíduo não possui uma escolha livre ou fácil; nem mesmo dirige seu próprio destino, afirma potencialmente sua escravidão ao desejo, e a vontade. Como um sujeito moribundo na ação, trêmulo, ele se dirige por impulsos inconscientes, mas existentes em seu desejo. Essa criatura desejante somente se dá conta ou desperta de um grande sonho quando tropeça em uma pedra. E é justamente esta pedra, que chama de obstáculo, 'este sim positivo'. Será esta pedra, o bálsamo que contém os paradigmas de tempo-espaço-causalidade que Schopenhauer julgou deveras intransponíveis. Por isso também, Schopenhauer recusou veementemente a ideia de Deus como dirigente de nosso destino. Para ele, seria uma maldade deixar o sujeito à mercê das vicissitudes deste mundo repleto de dores e impedimentos. É o que denominava "as dores do mundo". Assim, a liberdade para Schopenhauer não existe in concreto, mas sendo dependente de uma situação causada por um ato acidental, existente num dado momento, mas somente in abstracto.

O questionamento Schopenhaueriano para a noção de Liberdade foi: - Como um indivíduo, escravo de sua vontade poderia ser livre para si e perante o mundo? A crítica de Schopenhauer à ideia de Liberdade seria a de que o senso comum dos homens estaria despreparado para atingir uma correta conceituação de liberdade, atingindo apenas o sentido de liberdade física. A liberdade intelectual e a liberdade moral já estariam próximas de um filosofar. Iremos expor abaixo, tal como fez o filósofo às diferentes liberdades segundo sua conceituação:

Mas, por um lado, nada é mais raro que a liberdade ou a razão, pois não basta poder usar a seu modo o próprio bom senso (liberdade externa) para ser realmente livre (liberdade interna-moral-do homem esclarecido que sabe pensar por si mesmo): quais pensamentos, fora da matemática, procedem efetivamente do julgamento e não são os efeitos da educação e das paixões? "Por termos sido

crianças antes de sermos homens" adquirimos o hábito de crer antes saber: a liberdade ainda está para ser conquistada. Por outro lado, a natureza que define a nova física, necessita mecânica, é o inverso da liberdade. A extensão das leis da mecânica racional no conjunto das ações humanas suscita mil discussões: trata-se, para a filosofia, de conciliar duas exigências irrecusáveis, o mecanismo ou determinismo físico e a liberdade de julgamento.

> A liberdade física, que consiste na ausência de qualquer obstáculo de natureza material. Nessa acepção física da liberdade, diz-se, como vemos, que os homens e os animais são livres quando nem grilhões, nem laços, nem enfermidades e nenhum outro obstáculo físico ou material, constranja as suas atividades ou impeça as suas ações, obedecendo estas sim, exclusivamente à própria vontade.
>
> A liberdade intelectual - Aquela que Aristóteles entende significar com as palavras: o voluntário e os involuntários reflexos - são considerados aqui somente para apresentar a lista completa das subdivisões da ideia de liberdade, atribuindo-lhe o segundo lugar, porque essa, dada a sua natureza, está mais próxima da liberdade física do que a liberdade moral.
>
> A liberdade moral - O conceito empírico de liberdade autoriza-nos a dizer: -"Eu sou livre, desde que posso fazer aquilo que quero", mas essas palavras "o que quero" pressupõem já a existência da liberdade moral. Ora, é precisamente a liberdade de querer que agora está em questão, devendo, pois, o problema apresentar-se da seguinte forma: -"E podes também querer o que queres?"- o que faria presumir que todo ato de volição dependesse de um ato de volição precedente.

Nós entenderemos essa concepção de liberdade (a de que todo ato de volição dependesse de um ato de volição precedente), em Schopenhauer, se nos preocuparmos com um detalhe sui generis quase que imperceptível: A presença de Aristóteles nessa obra e a ausência dele em quase todas as outras. Schopenhauer se apega a

algumas citações valiosas de Aristóteles, com paixão, na esperança de que existisse uma prova irrefutável doundador da ética helênica. Ele necessitava do respaldo de Aristóteles. Por isso Schopenhauer incluiu Aristóteles na obra Die Beiden Grundprobleme der Ethik, onde estão inseridos os dos grandes problemas que considerou principais na discussão ética: A vontade de ter liberdade e a fundamentação da moral. Como o tratado sobre o Livre–arbítrio e o Fundamento da Moral, estão contidos nesta obra, ele praticamente realizou as mesmas citações[8]. No Livre-arbítrio, transparece para nós, seu desagrado para com Aristóteles por considerá-lo um pouco reticente na natureza inata ou educativa do caráter. Para Schopenhauer, o caráter é inato, nós nascemos com ele e nascemos potencialmente bons ou maus, irreversivelmente. Negativamente afirma que o caráter não é uma obra de arte, ou produto de circunstâncias fortuitas, mas uma obra da natureza. Interpretativamente, conseguiu obter de Aristóteles uma confirmação da inatividade do caráter, pelos menos na sua visão, através de duas éticas das principais do filósofo grego. Vamos observar estas passagens em que Schopenhauer cita Aristóteles:

> 1ª citação: "(...) o pai da ética, Sócrates afirma de acordo com a indicação de Aristóteles: 'Ouk eph´ hemim genésthai tò spoudáious einai è phaúlous' (Não está em nosso poder sermos bons ou maus)"- Magna moralia -I.97.
>
> 2ª citação: "O próprio Aristóteles expressa-se no mesmo sentido: 'Pasi gár dokei hekasta ton ethon hyparkhein physei pos; kai gàr díkaioi kai sopphronikoi kai andreioi kai talla ekhomen eithus ek genetes'- (Todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence ao seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento de nosso nascimento)". Ethica Nicomacheon- VI.13.

[8] Ver esta citação da obra Über die Grundlage der Moral para a edição inglesa, On the basis of morality, página 188.

Esta citação de Aristóteles não deixa de ter passagens interessantes para nos depararmos com a ligação teórica até Schopenhauer. O fato de Aristóteles assinalar o caráter como inato a sua natureza, 'desde o momento de nosso nascimento', nos relembra muito a teoria do caráter inato de Schopenhauer e mesmo de Cesare Lombroso. E também, a citação da Magna moralia, 'não está em nosso poder sermos bons ou maus', nos remete ao problema da escolha, ou da liberdade.

A concepção de o indivíduo ter liberdade para ser bom ou mau continuará a ser uma questão moral. Em Schopenhauer, pela mesma concepção, não estaria no indivíduo o poder de tomar tal decisão. Schopenhauer consegue obter da ética aristotélica um embasamento para conseguir provar para a Academia. Acreditamos nessa substancial ligação aristotélica como necessária, porque ao expor a liberdade às duras provas empíricas, não encontrou em nenhum outro filósofo, uma explicação tão rica sobre os efeitos da causalidade, o que, por exemplo, Aristóteles exemplificou com a conceituação de 'acidente'. O conceito de caráter inato estará, portanto, também situado dentro do conceito de natureza. Logo, voltamos a ciência da natureza ou Naturwissenschaften, que Schopenhauer investigou dede os tempos das aulas de fisiologia, quando foi acadêmico de medicina.

De certo modo, não poderia pensar em Kant nesse momento, pois considerava a coisa-em-si, uma lei abstrata demais para explicar um fenômeno, e este poderia ser entendido enquanto vontade. Para Schopenhauer (1950, p.388), como disse em seu livro O Mundo como Vontade e Representação, somente existiram dois filósofos dignos de menção na história da filosofia, ou seja, Platão e Kant:

> Eis, portanto, a vontade identificada por nós com a coisa em si; a ideia, aliás, não é mais do que a imediata desta vontade, objetidade realizada num grau determinado; segue-se que a coisa em si de Kant e a Ideia de Platão, esses dois grandes e obscuros paradoxos dos dois maiores filósofos do Ocidente são, não idênticas, mas ligadas por um estreito parentesco [9].

Schopenhauer utiliza pouco Aristóteles, e isto, sobretudo se tivermos em mente o tratado Ethica Nicomacheon base para qualquer estudo da moral. Como um cirurgião, se apega somente a poucas citações, mas contundentes para sua teoria da escolha e da inatividade do caráter. Podemos pensar que Schopenhauer recorreu a Aristóteles na formulação de seu conceito de liberdade, porque Aristóteles insere uma ideia probabilística da causalidade conferindo à liberdade um estado de existência em "potência" uma potencialidade latente de existência que pode ser consumada ou não, dependendo de múltiplas possibilidades causais. Ademais, relacionar Schopenhauer à Aristóteles se tornou tarefa senão para nós, mas igualmente para Franco Volpi[10]. Volpi percebe que Schopenhauer possuía diferenças quase irreconciliáveis com Aristóteles, mesmo quando exemplificava suas teorias, sobretudo na ideia de dialética. Daremos essa análise de Volpi:

> Nesse sentido, Schopenhauer, firme, nessa convicção de que a dialética, enquanto instrumento a serviço da natureza perversa e prepotente do homem, não pode ser outra senão a erística, aproveita o material que o tratamento aristotélico lhe coloca abundantemente a disposição, mas se lamenta do modo não suficientemente erístico em que Aristóteles determinou a dialética[11].

Nós entendemos Volpi (2001) ao perceber a crítica Schopenhaueriana à Aristóteles, enquanto inferirmos que Schopenhauer acreditava piamente no caráter sombrio do homem, que macula a 'verdade' na dialética e 'fabrica' mentiras e sofismas para si e para os outros na erística. Dizendo de outro modo, Schopenhauer, o filósofo da representação, do 'mundo como mentira', que acredita que

[9]

[10] VOLPI, F. in SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ter razão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução e comentários de Franco Volpi). Página 136.

[11] IDEM, página 137.

a razão serve sempre a um argumento para a falácia, e não aceita a dialética como algo concluso e nobre, por compreender o homem como sujeito falacioso e a erística, também deveriam ser incluídos na mesma categoria da dialética. Surpreendentemente, produz estudos sobre dialética e erística, ao mesmo tempo em que as utiliza par testa-las como complemento ou armas às mentiras dos homens. Por isso traduziu para o alemão um manual renascentista de Baltasar Gracián, um pensador jesuíta espanhol que Schopenhauer recorreu com frequência. Mesmo assim, Schopenhauer não se sentia à vontade quando faz uma crítica de como a lógica e a dialética eram pensadas em sua época.

Embora tenha escrito que somente existiram dois filósofos em toda a história da filosofia, - Platão e Kant -, mesmo assim inseriu a conceituação aristotélica de liberdade. Acreditamos que Schopenhauer teve (e não sem méritos) de elaborar a genealogia do conceito - liberdade através da história da filosofia, e todos sabem, deve ter sido um grande sacrifício para o Filósofo da Vontade, por causa da ideia negativa deste conceito. Sendo nossa ideia correta, assinalou, portanto, ter tido Aristóteles, uma visão 'negativa' da liberdade, antes como sua gênese, para a posteriori formular sua ideia da não-liberdade. Em outras palavras, para Schopenhauer, a ideia de liberdade somente terá sentido com a ideia negativa da liberdade. Associamos ao conceito negativo de liberdade, o mais forte componente do que chamamos hoje de ética negativa[12]. Para Schopenhauer, não existe liberdade, portanto a ideia de liberdade para ele já possui uma gênese anterior, imersa no conceito de somente "querer ser livre" ou mesmo de ter vontade- de- liberdade. Sobre esta peculiar visão, a da

[12] CABRERA, J. - A leitura Schopenhaueriana da Segunda Crítica (A contribuição de Schopenhauer para uma moralidade dentro dos limites da simples pulsão) in Revista Filosofia Política 4. Porto Alegre: L&PM Editores e UFRGS, 1987. O presente trabalho pertence ao livro Projeto de Ética Negativa. Este texto foi lido no Colóquio Kant, UFRGS, Porto Alegre, igualmente, em 1986. Cabrera acredita que Schopenhauer elaborou uma ética que promove um estudo dos vícios e não das virtudes humanas como elaborou Kant com a tendência humana da Boa Vontade. Por isso o seu texto é pontuado pela relação conceitual moral entre Schopenhauer e Kant.

filosofia da impotência, ele segue construindo sua noluntas e antes afirmamos isto por perceber que em Schopenhauer, o ser humano não tem permissão para construir e edificar; é antes, sim, escravo de sua Vontade.

Por outro lado, o tema do Livre-Arbitrio começa possivelmente em Santo Agostinho, no tratado De Libero Arbítrio. Nesta obra, Agostinho revela que a liberdade é um dom de deus e o Livre Arbítrio[13] uma possibilidade em deus em não na ação do homem em si. Logo, se tudo que existe na vida do homem é a vontade de Deus, ir contra ela será uma desvirtude. E será neste ponto que começara o problema do mal e sua essência e substância. Ora, para Santo Agostinho existe uma preocupação que será igualmente a de Schopenhauer: - a ideia de que natureza alguma se corrompe sem já estar viciada[14]. Nesta ideia, o indivíduo agostiniano que possui uma essência pronta para o bem ou para o mal, não necessitaria de estímulo externo para exercer sua faculdade de agir. Neste ponto traçamos um paralelo com Schopenhauer. Em Schopenhauer o caráter é inato[15], e não adquirido pela práxis social. Logo, o indivíduo não escolhe nem mesmo o seu próprio bem ou seu próprio mal, sendo esta afirmação um embasamento par a ausência de liberdade. Por isso também pensamos numa herança, pelo menos temática em Santo Agostinho,

[13] Em relação ao Livre-arbítrio, extraímos um verbete complementar deste conceito: arbítrio (livre) é a possibilidade que tem o indivíduo de se determinar a agir livremente e até arbitrariamente. Por oposição, Lutero (De Servo Arbitrio, 1525) denominava servo-arbítiro a dependência absoluta na qual a vontade humana se encontra face à graça e à vontade de Deus. Ver: JACOB, D. Les Notions Philosophiques Dictionnaire. Paris:Press Universitaires de France, 1990. Tome 1, página 146.

[14] Agostinho considera a natureza humana como inata na seguinte forma: Natureza alguma corrompe-se sem já estar viciada- (...) Será verdade dizer que uma natureza se corrompe pela influência do vício de outra natureza, sem que ela mesma não tenha vício algum? Realmente, se uma natureza ao aproximar-se de outra com intenção de corrompê-la, com seus próprios vícios, caso não encontre nela algo de corruptível, não poderá corrompê-la". Ver página 194 de: AGOSTINHO, Santo. O Livre-Arbítrio. São Paulo: Paulus, 2000. Tradução do latim por Nair de Assis Oliveira.

[15] Ver página 98 de: SCHOPENHAUER, A. O Livre arbítrio. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). "(...) Da essência do caráter individual resulta, de modo indubitável, que vício e virtude são qualidades inatas". Pela questão da "essência" citada em Schopenhauer, isto nos remete a Santo Thomaz de Aquino, com o tratado De Ente et Esentia, onde ocorre a discussão entre substância e essência dos homens, animais e mesmo das estrelas.

através do estudo do Livre-Arbítrio, em Schopenhauer. E desta vez, Schopenhauer citará como nunca um filósofo. Santo Agostinho é lembrado inúmeras vezes através de suas obras, sobretudo nos vários capítulos dos Parerga und Paralipomena[16]. Nestes textos dos Parerga, o capítulo Ueber Religion, ou seja, Sobre a Religião, Schopenhauer nos revela outro motivo para citá-lo. Santo Agostinho propõe a vida eterna em Deus, se os homens viverem uma vida moral em renegar os apelos do mundo, conseguindo então uma espécie de ascese, bem ao gosto de Schopenhauer. Também propõe uma ideia de punição baseada nos preceitos bíblicos. Schopenhauer inclusive o compara, afirmando que Santo Agostinho pregava o mesmo que o budismo e o bramanismo, numa teologia parecida com a do nirvana oriental[17].

Pode parecer estranho que Schopenhauer tenha incluído dentro da discussão da moral, dois antagônicos homens de Igrejas distintas. Porém, o que interessou a Schopenhauer, foi à doutrina da predestinação, visíveis nas concepções dos dois teólogos. Depois dessa tese da predestinação, surge o confronto: como o indivíduo pode ter liberdade se de antemão tudo será e é dirigido por Deus? Sabemos que Agostinho lançou uma ideia do Livre arbítrio apenas em Deus, e porventura somente no homem servo de d`Ele, e não no

[16] Schopenhauer gasta páginas e páginas comentando a importância central do dogma cristão no campo da moral, girar ao redor de Agostinho, sendo este sua gênese, seu nascimento. Basta ver: SCHOPENHAUER, Arthur. Essays and Aphorisms. London: Penguin Books, 1970. (Tradução do original alemão Parerga und Paralipomena, para o inglês por R.J. Holingdale), páginas 180 até 197. No original alemão ver: 'Augustinus, infolge seines steinfen sistematischen Kopfes, hat durch sein strenges Dogmatifizieren des Chistentums'. Ver Parerga página 433 da edição alemã - SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga und Paralipomena in Sämitlische Werke. Frankfurt am Main: Cotta - verlag, 1963. Vol .1 und Vol. 2., Páginas 382 à 466, sobretudo no tomo denominado Über das Christentum, Na edição alemã procurar capítulo-XV: Ueber Religion. Neste capítulo, Ueber Religion, ou seja, Sobre a Religião, Schopenhauer realiza um confronto entre Lutero e Santo Agostinho, extraindo destes dois pais das Igrejas Católica e Luterana, qual seria o fundamento da moralidade e do dogma cristão.

[17] Ver: SCHOPENHAUER, Arthur. Essays and Aphorisms. London: Penguin Books, 1970. (Tradução do original alemão Parerga und Paralipomena, para o inglês por R.J. Holingdale), página185.

livre arbítrio do homem em si[18]. Para nós, não deixa de ser restritiva esta ideia de liberdade. Lutero vai mais além e propõe o "Servo Arbítrio", afirmando que em nenhuma hipótese o homem poderá ser livre, pois o homem é criação de Deus, inferior hierarquicamente, e segundo a própria bíblia, lhe será subserviente eternamente. Claro, que a visão de Schopenhauer, enquanto homem-servo da vontade, se aproximará, sobretudo na ideia luterana de entrega total e irrestrita da servidão do homem à Deus, enquanto servo-arbítrio. Acreditamos que Schopenhauer, como veremos, se utiliza de pressupostos teológicos ou científicos para embasar sua ideia de inexistência da liberdade.

Desse modo, Schopenhauer sem dar crédito, verificou nosso ego onipotente afirmando: "Eu tenho liberdade". Cada um de nós poderá afirmar isso. E isto, para Schopenhauer nunca passará de fato, de mais uma autêntica e singular representação da ideia particular de liberdade, uma ideia apenas para um sujeito na visão Schopenhaueriana. A liberdade mais imediata – a do corpo – se torna ainda mais potente de ser acreditada e mesmo assim continuará formando ilusão por causa do trinômio tempo, espaço e causalidade[19]. Con-

[18] Caso o homem queira não servir a vontade de Deus e deliberar para uma má ação terá que arcar com a punição de Deus. É interessante notar que Santo Agostinho realiza antes de Schopenhauer a ligação Vontade - Livre Arbítrio, o que não deixa de ser um bom indício de que Schopenhauer estava à par das ideias agostinianas. Vejamos esta citação de Santo Agostinho: Capitulo 1-O movimento culpável da vontade que se afasta de Deus vem do Livre Arbítrio. "Vejo já claramente, que é preciso contar a vontade livre entre os bens, e não dos menores. Portanto, precisamos reconhecer a vontade como dom de Deus e quanto foi conveniente ela nos ter sido dada". Ver página 147 de: AGOSTINHO, Santo. O Livre-Arbítrio. São Paulo: Paulus, 1995.

[19] A física de Heisenberg considera que tenhamos cuidado em delinear apenas este trinômio como monobloco da lei causal. Esta ideia nasceu entre os físicos modernos através das leituras de Kant e Platão segundo Heisenberg, e segundo Einstein, das leituras do próprio Schopenhauer. Ver HEISENBERG W. A Parte e o Todo - encontros e conversas sobre Física, Filosofia, Religião e Política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995. Página 139 e 275. E também Einstein que declara que temos que levar mais a sério a ideia de inexistência de liberdade em Schopenhauer. Ver EINSTEIN, A in - PAIS, A. Einstein viveu aqui. Rio de janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997, página 156, e CALAPRICE, A. Assim Falou Einstein. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, páginas 186, 124 e 80. Inserimos estes conceitos Schopenhauerianos, porque eles serviram de base para teorias físicas importantes, e sendo a causalidade em Schopenhauer, contundente, como já disseram diversos físicos. A ideia seria a seguinte: Imaginemos um átomo de carbono que existem ao mesmo tempo no cérebro humano,

sequentemente a liberdade será sempre um conceito, uma ideia em relação ao sujeito, nunca uma realidade. A liberdade existe apenas através do conhecimento (e este sendo incrivelmente débil) de um sujeito. Schopenhauer afirma, aliás, que tudo existe no mundo existe apenas para o sujeito, sendo objeto deste. Mas a liberdade se existisse deveria ser livre para agir independentemente do sujeito. Existiria em si tal qual o mundo. Seria então realidade nela própria e o sujeito não pode conhecer a realidade, mesmo que tudo pudesse ser sabido através de sua percepção. Dizendo de outro modo, o sujeito não pode ser conhecido por nenhum modo, por nada, de nenhuma maneira, já que somente o sujeito pode conhecer. Neste momento da análise do fenômeno da liberdade, percebemos que apenas uma das afirmações acima poderia se sustentar.

Como foi proposto por Schopenhauer, metade do mundo fenomênico é objeto e a outra é sujeito[20]. Essas metades existem uma para a outra e uma limita a outra. O sujeito não possui liberdade para vagar no tempo e no espaço, nem um objeto, nem uma substância. Há a necessidade da inter-relação de tempo e espaço para que qualquer fenômeno aconteça, incluindo a ideia de que ele próprio, o ser, não existiria. Agora passaremos a demonstrar o nosso problema na afirmação do querer, ou seja: "O Servo-Arbítrio".

numa pedra e numa planta. O carbono, sabemos, é importante para o raciocínio porque faz parte do tecido cerebral. Mas qual será a diferença entre o carbono no homem e na pedra ou planta? Nenhuma. A física quântica atual chama este fenômeno humano vantajoso como um fenômeno da mente - espírito, sem conotação religiosa. Schopenhauer chamou isso de Vontade em natureza, sendo o Mundo Vontade e Representação. Será essa Vontade inerente a tudo que existe no mundo que organiza esse átomo de carbono nos ajudando a pensar. O "porque" de isso acontecer é desconhecido porque a vontade é coisa em si, que tudo conhece, mas não pode ser conhecida por nada. Do mesmo modo, o "Big- Bang", aconteceu, sabemos, mas também sua causalidade é desconhecida porque antes da explosão os átomos estavam comprimidos, indicando que haviam estado em expansão em outro momento. Hoje o universo se expande de novo após o "Big-Bang", e repetirá ad infinitum diversas vezes o fenômeno. Consenso físico.

[20] Por isso o olho humano necessita da luz para fornecer o delinear mental, a ideia de um objeto; Isto é representá-lo. Ver apêndice página 78.

II.2- A EXPOSIÇÃO DA VULNERABILIDADE DA RACIONALIDADE: "O SERVO-ARBÍTRIO".

"De modo polêmico, Schopenhauer gosta de repetir que o cérebro é o parasita do organismo, mantido em troca de seus serviços".
(Marie-José Pernin in Schopenhauer)

Para Schopenhauer o nosso órgão do raciocínio, o cérebro, nada mais é do que um escravo dos desejos de nosso corpo. Afirma inclusive, que o querer é potente o suficiente para resistir a qualquer freio moral seja ele religioso ou leigo. Para nós isto é uma formidável proposta Schopenhaueriana, contrária ao racionalismo, que Schopenhauer propôs em sua obra, Sobre a vontade na natureza. Nós proporemos algo bastante semelhante com a diferença que o nosso interesse, sobretudo estará situado entre a liberdade e sua negação. Sem dúvida, a liberdade está ligada pelo querer em Schopenhauer. Porém garantimos que ter liberdade implica na relação entre querer e conseguir (e sua impossibilidade defendida) como Schopenhauer inferiu em sua obra Sobre a Vontade na Natureza. Um conhecimento pautado nas sensações da Vontade de querer é um conhecimento que aparece a cada sujeito, sendo em si um conhecimento mutável, é, portanto, um conhecimento instável. Por isso a vontade nunca poderá ser conhecida, como afirmou Schopenhauer. O intelecto convence o sujeito ofertando-lhe um mundo sensível. O sujeito então "quer" particu-

laridades deste mundo, não lhe cabendo escolher senão o que sua vontade já lhe determinou: Como um script teatral, sendo uma representação. É por isso que estabelecemos a servidão do indivíduo, ao desejo, ao querer a vontade. Esta ideia, exposta primeiramente por Lutero:

> Lutero[21], como o diz ele mesmo formalmente no seu livro De Servo Arbítrio, se havia atribuído por missão principal restabelecer, purgando-o dos erros: é o dogma que ensina que não há livre- arbítrio, que a tendência original da vontade a leva ao mal, que suas obras são sempre culposas e insuficientes, que não podem nunca dar satisfação à justiça[22].

E posteriormente o tema da servidão foi desenvolvido também por Pernin que designou um apêndice apropriado para o tema:

> O sentido do intelecto, essa função derivada e secundária, é, pois claro. Ele está a serviço da vontade. O arbítrio é servo. Não será surpreendente, pois, que o filósofo seja um adversário ferrenho do livre arbítrio (...) O tema luterano volta secularizado[23].

[21] Lutero escreveu um pequeno tratado de 38 páginas denominado De Servo Arbítrio em 1525. Foi um conflito que Lutero respondeu contra Erasmo de Rotterdam, porque este teólogo acreditava na possibilidade dos homens de escolher entre o bem e o mal, ou seja, livre arbítrio. Para refutar Erasmo, Lutero afirma o seguinte na introdução de seu tratado: O livre arbítrio é a faculdade de discernir e de escolher o bem se a graça (de Deus) está presente e o mal se a graça está ausente. De acordo com Agostino Pietro Lombardo, pensamos que o livre arbítrio abandonado a esse estado, não pode falir e conduzir ao pecado. É por isso que no seu segundo livro contra Giuliano, Agostino o chama « servo » ao contrário de « livre » arbítrio. Mas tu, tu atribuíste ao livre arbítrio uma dupla faculdade e disse que, por uma graça, pode escolher entre o bem e o mal. (Martin Lutero, De servo arbitrio, página 1, in trad.it. di A. Agnoletto, in AA.VV., Grande antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1977, pp.1118-1121)

[22] Ver O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Livro IV, Tomo 70, Página 424. (Coincidentemente, Pernin concordam com a herança de Lutero nesta expressão, 'Servo-Arbítrio').

[23] PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995. (Tradução de Lucy Magalhães). Ver página 95.

Tendo em vista estas proposições do querer-liberdade, observamos o ponto de partida em que Schopenhauer tratou o problema, deslocando o foco da formulação da ideia de liberdade no sujeito, no indivíduo, para um salto em direção à natureza, ao mundo, onde as "intempéries" algozes estavam ali esperando, ou seja, o tempo, o espaço e a causalidade. Por isso o discurso Schopenhaueriano é avesso a ideia de liberdade, pois acreditava na fraqueza, na fragilidade da percepção cognitiva do sujeito. O indivíduo, perante o fenômeno causal no mundo[24], realiza uma representação imediata de um objeto. Nessa representação, grosseira pela fraqueza de seu intelecto, formula uma primeira percepção que resultará em "certezas duvidosas sobre o objeto observado". Neste sentido, pensamos: "Existe uma razão fragmentada ou mesmo uma desrazão."

A razão na perspectiva Schopenhaueriana, somente serve para calcular o prejuízo de nossas volições e posteriormente de nossos atos. Em verdade, o acoplamento do intelecto na vontade é falacioso. È por esta concepção que Schopenhauer considerava uma falácia a concepção kantiana de razão prática, ou de racionalidade prática. Esta racionalidade prática é vilã, enquanto encobridora da natureza de destinos da vontade de viver, e por isso escondem a natureza da própria racionalidade, ao serem cortados "artificialmente" seus vínculos com a Vontade. Este foi no nosso entender, motivo principal da crítica de Schopenhauer à razão kantiana. Essa articulação fundamental e completamente divergente entre os dois filósofos explodirá finalmente numa crítica à noção de liberdade, porque esta foi incluída nas diversas categorias do imperativo categórico da razão prática. Isto resultou num combate inserido a critica kantiana contida no suplemento a O Mundo como Vontade e Representação. Sem

[24] Ver tomo 2 – livro 1: 'O nosso próprio corpo é já ele próprio um objeto e, por conseguinte, merece o nome de representação. Com efeito, ele é apenas um objeto entre outros objetos, submetido as mesmas leis que estes últimos; é apenas um objeto imediato'. In - SCHOPENHAUER, O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Página 11.

querermos nos estender em demasia sobre o tema kantiano, citamos uma confissão de Schopenhauer:

Desde mais de um século que a ética repousa sobre um cômodo travesseiro, preparado para ela por Kant, o imperativo categórico da razão prática'. Eu confesso que me preparo, com o maior prazer, a arrebatar à moral esse grande travesseiro, e declaro sem mais mistérios meu projeto: mostrar que a razão prática e o imperativo categórico de Kant são hipóteses sem justificativas[25].

Isto fortaleceu mais ainda a ideia de que a liberdade é inexistente na medida em que ela, liberdade, foi incluída nas diversas categorias do imperativo categórico da razão prática, ou seja, precisa ser estabelecida em lei, em categoria, caindo por terra toda a liberdade que por ventura pudesse advir. Logo, resultou num combate inserido na vontade de viver. Exclamou: 'Curiosa liberdade que só é inteligível pelo seu submetimento a uma lei condicional! [26]

Por isso, para Schopenhauer, não existe livre-arbítrio, apenas servo-arbítrio. Nossa ideia também foi compartilhada por Pernin[27] que expressou o conceito de servo-arbítrio em Schopenhauer. Para Pernin – e para nós, o sentido do intelecto é uma função derivada da Vontade, portanto secundária, estando a serviço dela. O arbítrio é cego. A liberdade será sempre um estado de exceção para os gênios, que fugiram das amarras da sexualidade da espécie humana, fazendo com que a roda de Íxion[28] parasse. Esse tipo de "Gênio", segundo

[25] CABRERA, J. - A leitura Schopenhaueriana da Segunda Crítica (A contribuição de Schopenhauer para uma moralidade dentro dos limites da simples pulsão) in Revista Filosofia Política 4. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987, p.104.

[26] IDEM.

[27] Pernin, Marie-José. SCHOPENHAUER. Rio De Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995, página 95. (Trad. Lucy Magalhães).

[28] Íxion: Na mitologia grega, um homem tessálio que se casou com Dia, filha de Deioneus (ou Eioneus). Quando seu sogro veio buscar os presentes do casamento prometido, Íxion preparou uma armadilha para fazê-lo cair numa fossa contendo carvão em brasa. Zeus o purificou desse assassínio, mas Íxion, manifestando uma ingratidão imensa, tentou ainda seduzir Hera. Em face desta atitude, Zeus formou uma nuvem - Nefele - com a aparência de Hera, e de sua união nasceram os centauros, dos quais Íxion se tornou pai. Como punição por seus crimes, ele foi preso no mundo subterrâneo e condenado a girar, atado a uma roda, eternamente. Por todas as obras Schopenhauer cita esta mitologia de cunho sexual. In- HARVEY, P. Dicionário Oxford de literatura clássica. RJ: Zahar, 1998, p. 293.

Schopenhauer, pode ser verificado nas figuras de Goethe, Wagner ou de um Buda. Sobre os "gênios", devemos entender:

> É a arte, a obra do gênio. Ela reproduz as ideias eternas, apreendidas mediante pura contemplação, o essencial e permanente de todos os fenômenos do mundo, e conforme a matéria em que ela reproduz, se constitui em artes plásticas, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das ideias; seu único objetivo, a comunicação deste conhecimento.

Schopenhauer acreditava que a mediocridade e a miopia intelectual dos homens, por exemplo, maculava a contemplação das formas helênicas das musas porque não conseguindo se desvencilhar de seu apelo sexual que infiltra seus pensamentos perde de rumo o estado clássico, das formas gregas femininas, vendo nelas não a perfeição da medida áurea nas estátuas, mas sim suas partes erógenas. Dessa forma, a musa inspiradora cessa seu tributo e o homem perde seu poder de contemplação artística por causa de uma ação erotizante que vulgariza a essência do belo. As artes permitem ao homem viver momentos em que está livre da Vontade. Classifica as artes segundo esse poder: Arquitetura é a menos capaz de dar essa liberdade, e a música é a mais libertadora de todas, ultrapassando a poesia. A superação definitiva da vontade, no entanto, tem por único caminho renunciar ao individualismo, compadecer-se do sofrimento alheio e viver como os gênios da música e do teatro, uma vida de ascetismo artístico calcado no desprendimento. Por outro lado, Schopenhauer realiza uma crítica ao homem de seu tempo, ao homem cientificista do século dezenove, que busca apenas a causa, mas não a essência das coisas:

> Enquanto a ciência, perseguindo a torrente incessante e instável das causas e dos efeitos, em suas quatro formas, em cada meta atingida é continuamente forçada adiante, sem poder atingir um objetivo último, uma satisfação plena, as-

> sim como não podemos correndo atingir o ponto onde as nuvens tocam o horizonte; ao contrário, a arte sempre está em seu objetivo.

Schopenhauer nos alertava para o perigo para a sociedade que representa perder os valores da arte, do belo, pois a arte é atemporal, mas os homens, estes passarão. A arte possui uma tarefa educadora e por ser eterna - a boa arte - pode modificar os homens para melhor:

> Pois ela arranca do curso dos acontecimentos do mundo o objeto de sua contemplação, isolando-o diante de si: e este algo individual, que era uma parte imensamente pequena naquela torrente, toma-se seu representante do todo, um equivalente do infinitamente numeroso no espaço e no tempo: ela permanece, portanto neste individual, detém a roda do tempo, as relações desaparecem para ela, somente o essencial, a ideia, é seu objeto. Assim podemos mesmo designá-la como o modo de encarar as coisas independentemente do princípio de razão em oposição àquele que a este obedece, que é a via da experiência e da ciência[29].

Continuamos pensando: - A Vontade em si mesma é livre? A ideia de liberdade apressadamente concebida como "potência de agir", trouxe para nós um outro paradigma: A Estética do Desejo.

Hoje, denominamos segundo a nomenclatura Schopenhaueriana de potência de querer, surgindo a necessidade da análise deste novo problema. Nós indagamos: - Será que o que queres é livre? Se for livre, continua uma afirmação rasa, sob um senso comum sendo entendido como liberdade física. De certa maneira, não podemos deixar de relacionar a liberdade como a vontade ou o querer, tendo em vista que se nós formos livres, poderemos agir como queremos, convenientemente, a "nosso bel-prazer". Mas perceberemos mais

[29] SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Livro III, Tomo 36, página 194.

adiante que este tese também não poderá ser sustentada. Mais de uma vez voltaria a afirmar que as realidades do tempo e do espaço tornam potencialmente o querer e o agir, limitados. O que nos interessa particularmente analisar em nossa hipótese, é a de que em potencial, pelo menos em ideia, planejamos e projetamos ações não operacionais pelo peculiar fato de que o ser humano é tão grandiosamente volitivo, que não se permite ser livre para executar seu mais tranquilo querer e imediatamente se autopropõe outro hercúleo projeto. A consciência humana e ao mesmo tempo o mundo externo inteiro estão em eterno movimento que irão como paralelas se encontrar no infinito. Todos os objetos da experiência, todos os fatos que ela contém foram e continuarão sendo arrebatados pela causalidade. Então logo afirmamos, que o segredo que oculta sua escravidão repousa não em "fazer o que quer", mas, "não poder querer o quer".

O século XIX, foi época em que Schopenhauer admitia que o indivíduo possuía uma força devastadora desejosa de liberdade, mas também que ela lidava com limites operacionais reais, que lhe fariam oposição. A liberdade poderia existir em tese, como a liberdade de pensar, mas jamais como um fato do sujeito. Mas de outro modo, igualmente jamais poderá ser viabilizada uma "lei do pensar" como sugeriu Kant. Uma lei moral que regularize a liberdade é um paradoxo, senão um impedimento. Uma liberdade regulamentada é um escândalo para Schopenhauer e para nós.[30] O rompimento fundamental com os outros filósofos da sua geração, foi causado pela sua proposta de contraposição entre vontade e inteligência, tida por seus predecessores, como inseparáveis. Os elementos heterogêneos são de grande dificuldade de entendimento, pois dizendo de outro modo, segundo Sá Correia, "a Vontade é esforço constante, sem ob-

[30] Sobre liberdade regulamentada ver: CABRERA, J. - A leitura Schopenhaueriana da Segunda Crítica (A contribuição de Schopenhauer para uma moralidade dentro dos limites da simples pulsão) in Revista Filosofia Política 4. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.Página 108.

jetivo e sem descanso"[31] e a inteligência deveria regular neste estágio volitivo, mas não é suficientemente potente, segundo Schopenhauer. O intelecto é secundário, é posterior ao organismo, e por este condicionamento, é uma das funções do cérebro-organismo. A vontade, pelo contrario, é o primário, é o a priori do organismo, aquilo porque este funciona; é seu chefe, seu patrão. Mais uma vez recorreremos a demonstração do fenômeno liberdade, vontade e indivíduo.

Schopenhauer é conhecido por ser classificado como um filósofo pessimista. Nós concordamos, com muito cuidado, pois ele demonstrou embasamento para tanto, e sua negatividade advém da ideia da negatividade fenomênica, de sua ética negativa, ou mesmo da negação dos fenômenos visíveis no mundo[32]. Para ele tudo não passa de ilusão, inclusive a felicidade, cabendo a nós nos livrarmos do véu de Maya[33] que nos amplia o sorriso. Quem definiu melhor o

[31] Comentário de Sá Correia, tradutor da obra principal de Schopenhauer em Portugal, na apresentação da edição portuguesa ao livro de Schopenhauer, A. O Mundo como Vontade e Representação. Porto, Rés- Editora, S.D. Pág. 5.

[32] "Pessimista" é o epíteto mais tradicional de Schopenhauer. Cacciola nos alertou para o perigo de nos ofuscar pelo seu neologismo e que é preciso ter cuidado em interpretar o texto Schopenhaueriano. Ela afirma:
'Pode ser que o vocabulário de Schopenhauer e a mordacidade de sua frase por vezes tenham enganado o intérprete' SCHOPENHAUER, A. Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1ª Edição. (Ver este comentário na nota da revisora técnica desta obra para o português, Prof. Drª. Maria Lúcia
Cacciola-USP, pág.234). Por outro lado, Schopenhauer se tornou tão famoso por seu epíteto de pessimista que no dicionário de Nicola Abbagnano, o verbete pessimismo, e suas implicações, tem em Schopenhauer, o único nome citado para toda a história da filosofia. Ver: ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982, página 730. O texto é o seguinte: "(...) O Pessimismo é uma inteira metafísica e pode-se falar em Pessimismo só a propósito da filosofia de Schopenhauer.(...) Toda vida é geralmente um mal e uma dor. Esta é a tese do Pessimismo metafísico, como se acha defendido no budismo antigo e por Schopenhauer (Die Welt, I, #57 e seguintes). O mundo é na sua totalidade a manifestação de uma força irracional: segundo Schopenhauer de uma 'vontade de vida' que dilacera e atormenta a si própria (Die Welt,#61) (...) Todas as formas do Pessimismo negam a possibilidade do progresso e em geral de todo melhoramento no campo específico no qual se fazem valer (...)."

[33] Iremos explicar o termo "Maya": é o véu da ilusão, que, ao cobrir os olhos dos mortais, lhes faz ver um mundo que não se pode dizer se existe ou não existe, um mundo que se assemelha ao sonho, à radiação do sol sobre a areia, onde, de longe, o viajante acredita ver uma toalha de água, ou ainda a uma corda atirada por terra, que ele toma por uma serpente". Ver: SCHOPENHAUER, A. On the Basis of Morality. Oxford: Berghahn Books, 1995. (Tradução do alemão para o inglês por E.F.J. Payne, da obra Über die Grundlage der Moral). Página 209.

pessimismo de Schopenhauer, sem o perigo do "criticismo", foi o filósofo José Thomaz Brum:

> O espetáculo da dor e do 'mal moral' no mundo afasta Schopenhauer de uma alegre aceitação de existência: o horror diante da realidade da dor - é esta, sem nenhuma dúvida, a explicação para a opção pessimista de Schopenhauer. A sua visão pessimista considera a dor um escândalo, uma perturbação que deveria ser eliminada. A presença da dor no mundo é a prova de que este mundo não merece ser aprovado[34].

Podemos considerar um Schopenhauer pessimista, niilista e enquanto filosofando da natureza, organicista. Ora, o que é organicismo? Organicismo é uma reflexão, mesmo uma doutrina, como podemos analisar abaixo:

As coisas deste mundo que percebemos pelos sentidos não tem um verdadeiro ser; elas sempre vêm a ser e não são nunca; só possuem um ser relativo; em conjunto, são apenas em e mediante sua relação recíproca; o mesmo poderíamos dizer delas que não o são[35].

Schopenhauer foi um filósofo que concebeu a ideia pragmática do universo enquanto ilusão, sendo a realidade permeada por uma série de filtros perceptivos. Dentro deste universo - o Schopenhaueriano -, não existe espaço nem mesmo para uma concepção histórica da realidade. Para ele, nem mesmo a História existe, na medida em que tudo se repete num continuum cíclico. Schopenhauer acreditava em muitos deuses no Budismo. Desta maneira, Pernin afirma com

[34] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades – Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. Página 76.

[35] SCHOPENHAUER, A. El Mundo como Voluntad y Representación. Buenos Aires, El Anteneo Editorial,1950. (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury).Tomo 31, pág. 389.

propriedade que Arthur Schopenhauer foi um ateu convicto, pelo menos se nos referirmos a tradição ocidental:

> Autor de uma tradução de quê? Do livro privilegiado do mundo, livro posto no lugar da Bíblia por este filósofo ateu, no sentido em que ele não poderia admitir um Deus pessoal cuja inteligência dirigiria a vontade, nem um criador de uma obra distinta de si. Isto não encerra a possibilidade de um Deus autor, perdido na expressão de sua intenção, em seu livro, como Arthur Schopenhauer[36].

Um Deus poderia ser na concepção de Pernin o próprio Schopenhauer como criador da obra O mundo como vontade e representação por ver nessa criação analogia com a outra criação bíblica. Discordamos desta crítica porque Schopenhauer teria vergonha de ser "Deus" deste mundo miserável. Mas este mundo é tão horrível lugar de angústia, de dor, existindo unicamente para sofrermos. Por isso, o seu "pessimismo" em relação ao mundo, alcança uma visão cética, nitidamente uma visão crítica em relação ao cristianismo.

Não podemos aceitar a inferência de Pernin (1996) de que Schopenhauer quis ser Deus a seu modo; isto é uma incompreensão. Schopenhauer em verdade, nunca quis nem mesmo utilizar-se de Deus para explicar nenhuma de suas teorias, como acabamos de analisar acima. Atualmente existe o problema de muitos filósofos obliterarem teologia com filosofia, e mesmo, de impetrar concepções divergentes à visão de um filósofo. Portanto, não podemos admitir em Schopenhauer - não em Teillard de Chardin-, mas em Schopenhauer, este tipo de inferência contraproducente. Talvez por isso, a obra Sobre a liberdade na natureza, foi traduzida como O livre-arbítrio, uma expressão quase "bíblica". Em alemão, porém, o título não deixa a menor dúvida a respeito: 'Über den Willen in der Natur', Sobre a vontade na natureza[37]. Mas o Livre-Arbítrio, em ver-

[36] Pernin, Marie-José. Schopenhauer in - A construção da filosofia ocidental. São Paulo: Mandarim, 1996. Página 470.

dade, é uma expressão utilizada muito antes de Schopenhauer, em Santo Agostinho, de Erasmo e de Lutero[38], nos versículos bíblicos que tratam do castigo à desobediência de Deus pelos homens. Por isso a Bíblia é citada pelos três teólogos.[39]

Portanto, desloca a ideia de liberdade, para o universo da natureza, sendo esta a gênese "oculta" da ação humana. Segundo Schopenhauer, enquanto a natureza estabelece as maiores diferenças morais, espirituais e intelectuais entre os homens, a sociedade procura igualá-las, ou seja, ela substitui as classes naturais por níveis sociais que caminham em sentido diametralmente opostos às das estabelecidas pela natureza.

A concepção de Deus é bastante particular em Schopenhauer, e devemos ter bastante cuidado em sua análise. É bem verdade que teve sempre uma preocupação sobre este problema metafísico. Fica nítido para nós que Schopenhauer mesmo tendo um enorme busto de Buda em seu quarto de hotel, não conseguiu se dissociar da uma discussão religiosa, pelo menos em uma discussão da filosofia da religião. Quando pensa o "Mundo", logo pensa na criação deste "Mundo", na sua gênese. Não foge deste desafio – o de provar que a ideia de Deus único é inócua, imersa em uma multiplicidade tão evidente

[37] Afirmamos aqui que Schopenhauer parte sempre de sua premissa moral ou da filosofia da natureza e nunca de uma ideia teológica. Se Schopenhauer lançou mão de estudo das religiões (cristianismo, budismo, hinduísmo), o faz sempre buscando o viés dos estudos da ética. Por isso reafirmamos o título da obra Schopenhaueriana, 'Über den Willen in der Natur', ou seja, Sobre a vontade na natureza, onde Schopenhauer realiza analogias entre fenômenos naturais e humanos correlacionados, para comprovar a aleatoriedade dos fenômenos e a conseqüente ausência de liberdade pelo mesmo motivo.

[38] Lutero confirma no De Servo Arbítrio, que somente Deus pode outorgar a faculdade de escolher e de ter Livre arbítrio através da fonte Bíblica: A Bíblia é uma confirmação que o livre arbítrio não pode vencer o mal, porque Deus, que tudo sabe e que não mente(...). Ver: Martin Lutero, De servo arbitrio, página 21 in trad.it. di A. Agnoletto, in AA.VV., Grande antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1977.

[39] Basta ver os versículos: (Salmo XIX, 4) Romani XV, 4 Il Timoteo 111, 16).Mateus : X, 34) Corintios VI, 12. Felipe 1, 15, 18, Salmos (I . 11, 6) Paolo in Romani VIII, v. 14 I Corintios II, (v. 15):GênesisIV (v. 7) 1'etc... Também o problema do livre-arbítrio é pensado por outros teólogos: Santo Anselmo d'aosta, il de libertate arbitri, una ed. latina con trad. italiana, ad es. a cura di i. sciuto, nardini, firenze 1992: libertà e rectitudo. S. Bernardo di Chiaravalle, il de gratia et libero arbitrio, testo lat. con trad. ad es. dal vol. primo dell'opera omnia a cura dello claravallense, milano 1992.

como a multiplicidade dos entes em natureza. A "vontade" aparece neste contexto não como uma "Vontade" de um Deus todo poderoso, mas como "vontades individuais", ou mesmo de várias divindades plurais. Schopenhauer sempre partiu do pressuposto de que não existe um Deus "único" e se alinhou a doutrina oriental, como o budismo e o hinduísmo onde este dogma unicista não se encontra presente. No universo oriental religioso, existe não um princípio único, mas uma multiplicidade de divindades e de Budas, tais como o Buda Sakya-Muni[40], incluindo um Buda denominado "Buda da Compaixão", que nos importa sobremaneira em nossa reflexão, tendo em vista termos uma forte convicção de que aqui constrói sua conceituação moral de compaixão, a partir de ideias religiosas orientais[41]. Continuamos pensando. Schopenhauer ostentava uma enorme estátua de Buda em seu quarto de hotel em Berlin, onde existia um prato de arroz como oferenda, colocada pelo filósofo alemão. No budismo, há dezenas de Budas o que lhe garantia a ideia de multiplicidade fenomênica. Assim, como a vontade é múltipla, em Schopenhauer, a ideia de Deus onipotente, único, organizado, mesmo a ideia deliberada monoteísta, está atrelada a tudo que temos de nefasto em nossa civilização ocidental. Schopenhauer não era ateu como pensam nossos comentadores brasileiros. Nosso mestre era politeísta e orientalista, adepto da ideia de Nirvana. A ideia de Deus - lembremos que Schopenhauer é platônico - na visão Schopenhaueriana está inserida no fenômeno multiforme, como é, aliás, a natureza que é múltipla, o seduzindo profusamente. Quando pensa em "Mundo", logo pensa na criação deste "Mundo", na sua gênese. Não foge deste desafio – o de provar que a ideia de Deus único é inócua, imersa em uma multiplicidade tão evidente como a multiplicidade dos entes em natureza. A "vontade" aparece neste contexto não como uma "Vontade" de

[40] SCHOPENHAUER, A On the Basis of Morality. Providence And Oxford : Berghahn Books, 1995. (Tradução do alemão para o inglês por E.F.J. Payne). Página 163.

[41] Sobre a fundamentação da moral como compaixão, e sua relação comas doutrinas orientais e dos Budas ver: SCHOPENHAUER A. On the Basis of Morality. Providence And Oxford: Berghahn Books, 1995. (Tradução do alemão para o inglês por E.F.J. Payne). Páginas: 44, 163, 171 e 178.

um Deus, mas como "vontades individuais". Pois a Vontade era para Schopenhauer um tipo de sofrimento e Deus, não sofre jamais, pois vive dentro do mundo do Nirvana onde reina a felicidade eterna e deste modo, múltipla.

Mesmo de outro modo, podemos entender melhor a concepção de Schopenhauer em relação ao fenômeno de multiplicidade inferindo uma de suas proposições, onde afirma que, '(...) o Mundo (Welt) é nada mais do que o fenômeno das ideias na multiplicidade, mediante enquadramento no principium individuationis (a forma de conhecimento possível ao indivíduo como tal) '(...)[42]. Por este mesmo motivo, o filósofo Israel KNOX (1958, p.157) nos afirmou que Schopenhauer também possuía uma ideia de suprassunção individual, mas dentro do que Schopenhauer chamou de Principium Individuationis, ou princípio de individuação. Neste processo mental, o indivíduo consegue representar a ideia purificada de seu próprio egoísmo. Lembremos o que disse em sua obra Die Welt als Wille und Vorstellung, Schopenhauer (1963, p.283), Tomo-25, o filósofo pessimista: "[...] Nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist; sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis [...]", ou seja "[...] Não como um indivíduo, ainda como um único conceito é, especial como algo que atende a contingência da pluralidade do princípio de individuação [...]", (por nossa livre tradução).

Logo, buscou o caminho orientalizante para justificar esta ausência humana da Auswahl ('escolha'). As ilusões irão mais além, para o interior de nosso cérebro, falível, orgânico e finito. Esta máquina maravilhosa concebida pela natureza - o nosso cérebro - oferece uma série de problemas para a espécie humana, caindo por terra toda a sua onipotência que foi exaltada pela ciência. Uma maior potencialidade, inteligência, gera em igual proporção maiores problemas, maiores desafios para a espécie humana do que talvez bene-

[42] Schopenhauer, A. El Mundo como Voluntad y Representación. Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. (Trad. Do alemão para o espanhol por Eduardo Ovejero Y Maury).Tomo 52, pág. 482.

fícios. Segundo Schopenhauer, a faculdade que nos diferencia dos animais - o raciocínio -, não é autossuficiente e potente como a ciência parece nos indicar. Schopenhauer enumera mais problemas do que vantagens no processo humano de raciocínio e significação que damos as coisas pelo fato de pensar. Poderíamos mecanicamente e passo-à-passo, enumerar as etapas com que Schopenhauer analisou este percurso prodigioso em que percorre o ato de pensar e em seguida, como solução final, a ideia surgida deste processo delicado e que denominou "resolução".

Será a resolução que nos interessará fulcralmente em nosso estudo, já que a liberdade dependeria em tese, deste resultado deliberativo. A resolução de um pensamento não é resultado do raciocínio. A resolução é o aceite de um comando da vontade que não pode ser contestada. É verdadeiro, no entanto que todo ato individual percorre um caminho até a resolução. Mas este caminho é inconsciente e o sujeito se dá conta somente a posteriori do que realizou. Por silogismo seria compreensível entender porque Schopenhauer disse isso. Ora, a ideia de liberdade já é por demais significativa para um bom estudo. Entretanto nossa busca será analisar o porquê, de Schopenhauer não aceitar como verdade, a liberdade, nem a ideia de livre arbítrio, acreditando serem estes processos negativos e secundários perante algo a priori que seria a toda poderosa "ilusão provocada pelo inferior intelecto" e pela vontade.

Uma análise acelerada destas concepções situaria e, possivelmente, situaram Arthur Schopenhauer como mero filósofo pessimista, mas proporemos um outro caminho de análise. Logo, descobrimos um Schopenhauer fiel a uma ideia de que a vontade de viver, ou seja, o instinto de preservação da espécie é que fornece um condicionante e não simplesmente uma deliberação. E na natureza, ironicamente o fenômeno da visão, foi algo que se preocupou quando cursou medicina antes de fazer o doutoramento em filosofia,[43] algo

[43] Ver nosso apêndice biográfico, páginas 92 e 93.

que pode ser verificado nos seus tratados sobre oftalmologia, mas especificamente sobre o cristalino ocular[44] Analogicamente, aproveita as ideias sobre a formação física de uma imagem, no sentido restrito da visão, e as associa com o conceito de representação, algo imaginado, pensado sobre um objeto, mas também uma ilusão. Exatamente por isso, não será à toa que Schopenhauer em toda a sua obra utiliza metáforas do tipo o "pior cego é aquele que não quer ver", isso será quase que uma regra perpassando suas obras.

Arthur, designado como um "psicólogo da vontade" por Thomas Mann é considerado como influenciador da psicologia de Freud. Para o bem da verdade, Freud lhe dirige uma imensa dedicatória no prefácio à quarta edição dos Três ensaios de teoria sexual, onde reconhece que foi através de Schopenhauer que elaborou o enraizamento da psicanálise. As ideias Schopenhauerianas de sublimação, do desvio da sexualidade do seu fim privilegiado e mesmo na sua genitalidade, foram por Freud revistos[45]. Foi Schopenhauer, que pela primeira vez focalizou sistematicamente a atenção nos fenômenos sexuais, inspirando com isso um exército de pensadores e autores, de Freud a Weininger, de Forel a D. H. Lawrence. A teoria freudiana de que o impulso sexual é a raiz inconsciente do nosso comportamento, representando o inconsciente como "uma crosta superficial" - é de origem Schopenhaueriana[46]. A suposição freudiana da preponderância do irracional e do inconsciente, sobre o

[44] Ver nosso apêndice sobre estudos óticos Schopenhauerianos, página 95.

[45] 'Pois o filósofo Schopenhauer já mostrou há muito tempo aos homens em que medida o seu agir e ambicionar são determinados por esforços sexuais – no sentido comum da palavra-, e um mundo de leitores devia decerto ter sido incapaz, para assim perder de vista tão completamente uma tão envolvente advertência.'
In FREUD, S. Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer, 1968 Vol. 5, página 32. Em português ver: SCHOPENHAUER, A - Metafísica do amor / Metafísica da morte. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Na página XIII do prefácio, consta igual dedicatória de Sigmund Freud.

[46] Exatamente como consta no verbete de DORIN, L. Enciclopédia de Psicologia Contemporânea. São Paulo: Iracema, 1984, página 152: 'No início da psicanálise, Freud usou o termo inconsciente para designar desejos recalcados e o sistema sub-consciente, a cuja mercê se encontraria o sistema consciente (...) Muito embora o inconsciente já tivesse sido motivo de especulação filosófica em Schelling, Hegel, Schopenhauer (...)

racional e consciente - base da teoria volitiva de Schopenhauer - tornou-se, desde então, um lugar comum e pode-se dizer que o nosso tempo, no seu pessimismo quanto à capacidade do eleito "homo sapiens" de guiar-se pelo intelecto, se encontra "arranhada" pelo efeito Schopenhauer. O que Schopenhauer entende por vontade é, segundo os uma força cega e surda, sem causa nem alvo nem limites, e cuja pressão faz o movimento de cada sujeito. Nesta pressão, neste Drang, reconhecemos um dos componentes da teoria do Trieb e do Recalque freudiano, qual se encontra na nomenclatura Schopenhaueriana que é anterior. Mas como Freud a define? Como uma força que submete o aparelho psíquico a uma exigência de trabalho. Sublinhemos a exigência de trabalho: o aparelho da volição ignora a quietude. É que ele foi permanentemente atacado pelas excitações na vida, afetado por elas, e as trata de mil maneiras, ou pela modalidade, em descarga imediata à sublimação. Já afirmaremos em outro capítulo, que nós temos que procriar, e essa será nossa prescrição, mesmo uma bula, tal qual a de um remédio. Schopenhauer identifica nossa alma à vontade inconsciente, o que equivale a afirmar que não somos separados da coisa-em-si kantiana que se chama vontade para o nosso mestre. Podemos medir a distância entre as duas formulações. Onde nos leva este desvio, senão a tentarmos pensar juntos – e isto não é uma questão apenas formal, a pergunta se coloca em cada tratamento – o inconsciente no sentido tópico (lugar psíquico separado, com seus conteúdos e seus mecanismos específicos) e o inconsciente no sentido dinâmico (sua força vindo do Trieb, da "força pulsional")? Mas qual é o motor desta atividade senão a vontade? De que função se trata, senão a da função desta vontade que é coisa em si? Ou seja, em termos mais explícitos, temos de situar a eficácia, senão em sua onipotência em si, e não nos indivíduos. Em última instância, é esta força que nos comanda. De que se alimentaria nossa servidão senão de nossos quereres infinitos e não-realizáveis de modo a contento, que, mesmo quando a suportamos, gera mais e mais demanda? Alimenta-se do querer todo-poderoso, do desejo incondicional,

da vontade soberana, da corrente inexorável da volição. Também do sexo-sexualidade, talvez o grande bálsamo da nossa existência. Uma fonte do querer-pulsão, oscilante, pendular, que quase sempre é tédio e dor. E isso tudo faz parte do grande espetáculo que nós assistimos sem poder mexer nesse script, que é o ciclo da natureza, representado pelo tempo, espaço e a causalidade.

A teoria da racionalização e da "ideologia" - isto é, a elaboração de argumentos e mesmo de sistemas racionais, teorias filosóficas e teologias de acordo com os interesses mais ou menos inconscientes de uma classe ou de um indivíduo, teoria tão importante no pensamento de Nietzsche, Freud, no marxismo e na filosofia atual, está contida na ideia de Schopenhauer de que não desejamos um objeto por termos encontrado razões para desejá-lo, mas que inventamos, posteriormente, motivações, sistemas e teologias para mascarar, diante de nós mesmos, os nossos desejos profundos e os nossos interesses vitais. Poderíamos propor a seguinte formulação que o indivíduo enxergaria de seus atos volitivos:

a) Nossa formulação da reflexão do indivíduo sempre posterior ao ato praticado: "Aconteceu, logo, é de minha autoria a ação".
b) E não equivocadamente como autonomia, segundo Schopenhauer salientou, sendo somente ilusão: "Assim eu quis".

A primeira seria a realidade do ato praticado; a segunda seria pura representação. Ora, do que se trata a Representação? Seriam todos os objetos do sujeito. O sujeito nunca pode ser conhecido, sob pena de ser tornar objeto. Certo. Se tivéssemos uma certeza cartesiana, absoluta de algo, este algo sairia do campo fenomênico, e passaria a algo dado, a um objeto concluso. Então, as diversas formas de Representação, somente serão conhecidas através de seus subprodutos. Schopenhauer também pensa a "loucura" e encontramos toda a teoria freudiana dos erros da racionalidade, lapsos e esquecimen-

tos casuais, a teoria da repressão (Verdrängen), e a teoria da fuga para a doença[47]. É preciso notar, lemos num ensaio, "com quanto desagrado nós nos lembramos de coisas que ferem violentamente os nossos interesses, o nosso orgulho ou os nossos desejos; com quanta dificuldade nós nos decidimos a propor tais coisas ao nosso intelecto para exame exato e sério; com quanta facilidade, ao contrário, nos desviamos de tais fatos, esgueirando-nos deles, ao passo que circunstâncias agradáveis espontaneamente penetram na nossa consciência, tanto assim que, mesmo afastados por nós, insistem em assediar-nos..." Naquela resistência da vontade de admitir que o adverso se apresente à luz da inteligência, reside o ponto em que a loucura pode irromper no espírito. Todo novo incidente adverso tem de ser assimilado pelo intelecto, isto é, tem de receber um lugar no sistema das verdades que se referem à nossa vontade, aos nossos interesses, e isso ainda que fosse necessário reprimir para tal fim coisas mais satisfatórias (o termo "Verdraengen" para "reprimir" foi adotado por Freud). Se, todavia, em determinado caso, a resistência da vontade em face da aceitação de dada verdade alcança tal grau que aquela operação (da assimilação) não pode ser levada a efeito: se, portanto, certos incidentes e circunstâncias são sonegadas ao intelecto, porque a vontade não pode suportar-lhe a visão; se então,

[47] Um ato falho, segundo Freud, é proveniente de uma reprimida vontade ou desejo. O nosso inconsciente (id) se comunica com o nosso consciente (ego) e revelamos o que não queremos admitir que desejamos, pelo fato da sociedade recriminar (principalmente os de caráter sexual). Ver: A noção de "formação do inconsciente". O sintoma no quotidiano: do ato falho à recordação encobridora. O Witz (chiste). Freud. O mecanismo psíquico do esquecimento (1898b), Recordações encobridoras (1999a), v. 3. A psicopatologia da vida cotidiana (1901b), cap. 1, v. 6, citadas na nossa bibliografia. FREUD, S. Os chistes e sua relação com o inconsciente (1905c), vol. 8; O interesse científico da psicanálise (1913j), v. 13; Sobre o ensino da psicanálise nas universidades (1919j), vol. 17. In: Standard Edition da obra psicológica completa de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Paralelamente, Schopenhauer formula uma tipologia de repressão de nossas verdadeiras intenções, sexuais ou não. Ver: SCHOPENHAUER, A. Metafísica do Amor / Metafísica da Morte. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Jair Barboza para o português). Ver página 10: "O que aparece porém na consciência como impulso sexual orientado para um indivíduo determinado é, em si mesma, a Vontade enquanto querer-viver de um indivíduo precisamente determinado. Neste caso, o impulso sexual, embora sendo de fato uma necessidade subjetiva, sabe pôr, com habilidade, a máscara de uma admiração objetiva, iludindo assim a consciência: pois a natureza precisa deste estratagema para atingir seus fins."

por causa do necessário nexo, a lacuna ou brecha é preenchida a bel prazer: neste caso estamos diante dum caso de loucura. Pois agradar a vontade é a função e a natureza do intelecto; o homem imagina o que não existe. A origem da loucura pode ser considerada, portanto, como um violento expulsar para fora da consciência de qualquer fato, o que só é possível pela inserção na consciência de qualquer outra ideia que não corresponda à realidade concreta, como própria volição.

O anticlericalismo de Nietzsche, também faz parte da herança filosófica Schopenhaueriana, baseada no primado da Vontade enquanto potência[48]. Schopenhauer possui tamanha segurança na primazia volitiva, que assegura à inteligência humana, papel secundário do raciocínio. A inteligência se encontra para servir a vontade e provê-las de motivos. Possivelmente afirmaria a seguinte lei: - "Quero, logo existo". A crença na positividade do querer era esmagadora em suas teorias, de modo que o indivíduo não seria mais do que um "fantasma" perante o desejo, o querer e a vontade. A liberdade e o livre-arbítrio perante o sistema de ideias Schopenhauerianas é completamente negativo na medida que a liberdade é negativa ao fenômeno, a manifestação fenomênica. Temos que ter a compreensão que para Schopenhauer o corpo é a objetividade imediata da vontade, sendo inclusive a própria vontade, o próprio corpo[49]. "Se

[48] A princípio, Nietzsche admitia Schopenhauer como seu mestre: 'Para mim, tratava-se do valor da moral e nisso eu tinha de me defrontar, sobretudo com meu de mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo (- também ele era um escrito polêmico). Ver: NIETZSCHE, F Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Tradução de Paulo César de Souza). Página 11. Depois em tom crítico, Nietzsche afirma a substituição da classe sacerdotal através da música sob efeito da estética Schopenhaueriana: "Com essa extraordinária elevação do valor da música, que parecia decorrer da filosofia Schopenhaueriana, também a cotação do músico subiu, prodigiosamente: tornou-se um oráculo, um sacerdote, mais que um sacerdote(...).NIETZSCHE, F Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Tradução de Paulo César de Souza) . Página 93. Nietzsche demonstrou em sua crítica ser um profundo conhecedor da obra Schopenhaueriana ao indicar subjetivamente "aquele livro", ou seja, O Mundo como Vontade e Representação. Verdadeiramente Schopenhauer somente possui um único livro, tendo em vista que os Parerga são uma coleção de pequenos ensaios filosóficos e a raiz quádrupla, sua tese de doutorado. A obra O livro arbítrio foi um ensaio escrito para um concurso da Academia de Ciências da Noruega, na qual saiu vencedor deste concurso.

livrar" do corpo é uma tarefa impossível se quisermos nos manter vivos, logo, "se livrar" da vontade é algo imensamente questionador. Ainda assim, o suicídio foi no entender de Schopenhauer "a maior manifestação de vontade de viver"[50]. Se por um lado, ter liberdade implica em termos uma ausência de força necessitante, por outro angulo, ter liberdade implica em desconsiderar a vontade na escolha, na resolução. Se existe um a priori em Schopenhauer, este a priori está inserido como sendo o tempo, o espaço e a causalidade. Schopenhauer se apegará de tal forma a esta trindade fenomênica para solidificar ainda mais sua afirmação da negatividade, da ausência de liberdade. Afinal, se existe liberdade e, no sujeito, liberdade-para-si, como o indivíduo volitivo terá a conclusão de sua resolução sem a interferência, sobretudo do tempo espaço e causalidade para o ato praticado? E mais; se o homem representa aquilo que percebe, como podemos afirmar que aquilo que o sujeito quer, ele realmente o quer, já que é cego por não perceber a verdadeira identidade do objeto e sim sua interpretação, sua natureza real? Será este conceito, aliado ao problema da liberdade, que analisaremos a seguir, formatada como formulação Schopenhaueriana, sob o enunciado de Liberum Arbitrium Indifferentiae.

[49] Sobre a importância da temática do corpo dentro da história da filosofia, seria interessante nos remetermos ao texto de Mondin. Mondin insere Schopenhauer dentre os filósofos que não desassociaram o corpo do aspecto racional no sujeito. Ressalta que a filosofia alemã tem tratado o conceito de corpo com o termo Körper ou Leib. A ideia seria a seguinte: 'Com relação ao Leib, mesmo que eventualmente excluíssemos toda a fundamentação dos sentidos externos, e, portanto não pudéssemos de modo nenhum ver, ouvir, tatear o nosso Leib, o fenômeno, do nosso Leib não se anularia, porque ainda a consciência interna. Mas, , com relação ao Körper, se faltam as percepções externas, ele desaparece do mundo real e começa a fazer parte do mundo dos sonhos e da fantasia'. Ver: MONDIN, B. A dimensão corpórea do homem -homo somaticus. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. Páginas 27, 28 e 29.

[50] Para Schopenhauer o suicídio nada mais é do que a afirmação da vontade de viver (e da própria vontade). O sujeito que comete suicídio o faz, porque sua vontade não é condizente com uma determinada circunstância. Não quer suportar por mais tempo o triste destino que lhe toca, em vão espera encontrar a libertação na morte e salvar-se com o suicídio. Sobre o suicídio, ver: "o suicídio, longe de negar a vontade de viver, a afirma energicamente (...) O suicida ama a vida; a única coisa que acontece é que não aceita as condições em que lhe oferece. Ao destruir seu corpo não renuncia a vontade de viver, e sim a vida". Ver esta concepção em: SCHOPENHAUER, A. El Mundo como Voluntad y Representación. Madrid y Buenos Aires: El Anteneo Editorial, 1950. (Tradução do alemão para o espanhol. Eduardo Ovejero Y Maury, Universidad de Madrid). Tomo #69, página 633.

II.3- O PROBLEMA DA LIBERDADE DA VONTADE HUMANA COMO LIBERUM ARBITRIUM INDIFFERENTIAE

'Destarte, o sujeito da vontade humana está constantemente preso à roda de Íxion, colhe continuamente pelas peneiras das Danaides, constitui o eternamente supliciado Tântalo'
(Schopenhauer, Mundo, #38#)

Temos convicção, que Schopenhauer usou a expressão 'Livre-arbítrio', expressão deveras cristã, pois nossa ideia ocidental de liberdade é impregnada por aforismas cristãos. Claro, que, na pena de Schopenhauer, isto foi redimensionado, pois essa era justamente a concepção que queria criticar. O filósofo oriental "brinca" com o termo luterano sagazmente[51].

Explicando de outro modo, Schopenhauer cria neologismos clássicos, onde diversos termos parecem ter fundos teológicos. Esta será para nós uma das possíveis análises enquanto linguagem, da

[51] Como confirmação da criação deliberada de vários neologismos, introduzindo um tom sarcástico em muitas passagens; ver a nota de Wolfgang Maar, quando da análise do termo quietivo, criado por Schopenhauer como afirmou em "quietivo de todo querer". Maar responde: Trata-se de um neologismo de Schopenhauer. Este termo "quietivo" seria uma expressão análoga ao termo hindu "nirvana" que significa tranquilidade, paz. Schopenhauer lança mão deste neologismo que criou várias vezes em suas obras, o que nos faz acreditar ter importância em suas formulações teóricas. Ver a página 60 de SCHOPENHAUER, A O Mundo como Vontade e Representação. São Paulo, Editora Abril, coleção "Os Pensadores", 1974. (Tradução de Wolfgang Leo Maar).

expressão Liberum Arbitrium Indifferentiae, no Mundo[52]. Em outro ensaio, no Livre Arbítrio, Schopenhauer nos lega um sinal da noção de indiferença:

> O testemunho da consciência não se refere à vontade senão à parte post; a questão do livre arbítrio, pelo contrário, a parte ante. Ora, esta declaração da consciência: 'Eu posso fazer aquilo que quero', não encerra nem decide nada acerca do livre arbítrio, dado que isso consistiria em cada volição individual, em todo caso particular, dado de forma completa o caráter do sujeito, não viesse determinada de modo necessário[53] pelas circunstâncias exteriores no meio das quais se encontra o homem de que se trata, mas pudesse inclinar-se finalmente para um lado ou para outro. Sobre esse ponto, convenhamos, a consciência é completamente muda, porque o problema está colocado fora do seu domínio, ao passo que esse assenta na relação de causalidade que existe entre o homem e ou mundo exterior[54].

Continuamos neste capítulo, a pensar esta negativa de liberdade que Schopenhauer nos legou. Nós enquanto sujeitos, queremos "que seja" como queremos, mas o mundo (entendido aqui como tempo-espaço e causalidade), não nos permite esta dádiva, porque ele é indiferente. Explicando de outro modo, Logo, assistiremos a este espetáculo, enquanto "Ópera da natureza", que opera os fenômenos sem mesmo nos revelar quem está operando, conduzindo filósofos como o querido Teilhard de Chardin a pensar em Deus. Mas a ética da indiferença nos esboça o grande papel que a natureza nos legou a

[52] SCHOPENHAUER, A O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Página 307, livro quatro, tomo 55.

[53] Para Schopenhauer, sempre fazemos algo por necessidade, não porque queremos algo, sem necessitar deste "algo". Precisamos de motivações. Cremos que por essa causa necessitante, é uma lei neste sistema de pensamento, somente o Gênio que localizado no artista contempla, sem necessitar, consegue fugir à corrente. Em verdade, um estado de exceção.

[54] SCHOPENHAUER, A O Livre arbítrio. São Paulo: Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). Página 58.

cada indivíduo: o nada, percebido como tédio. Esse indeterminismo ou acaso, fornecem subsídios importantes para nossa ilusão de liberdade, ocultando o asilo da ignorância que permeia nossas vidas. A liberdade de querer, talvez nossa mais visceral reivindicação no existir, se baseia simplesmente no ato ditatorial de querer que seja isto, ou aquilo, para assim diminuir nossa ânsia por espaço, para adquirir mais e mais, matéria para nossa representação.

Queremos acima de tudo mais que a morte, controlar nossas vidas, fazermos previsões. Mas como não conseguimos proceder de forma distinta de nossos desejos, então essa algema poderá ser chamada de liberdade? Em verdade vos dizemos que não conseguimos proceder algo distinto de nosso eu propriamente dito, entendido enquanto vontade porque ele é imutável. Este substractum imutável, segundo Schopenhauer, é a vontade, que não pode ser conhecida sendo coisa em si. Introduzimos nesta questão, a obra O Mundo como Vontade e Representação, tomo 55. Ali ele nomeia o problema da liberdade da vontade humana como Liberum Arbitrium Indifferentiae. Citamos abaixo sua definição:

> O fundo da questão da liberdade nos atos, do liberum arbitrium indifferentiae, é assim a questão de saber se a vontade reside no tempo ou não. Portanto, se, como é necessário pensar na doutrina de Kant, e também na minha explicação das coisas, a vontade é a coisa em si, estranha ao tempo, a todas as formas do princípio da razão suficiente, então, o indivíduo deve agir sempre em casos idênticos, agir sempre identicamente, e uma só má ação é a garantia infalível de uma infinidade de outras que o indivíduo deverá realizar não poderá realizar; e, além disso, como diz ainda Kant, para quem conhecer a fundo o caráter empírico e os motivos de um homem, a previsão de toda a sua conduta futura será um problema da mesma ordem que o cálculo de um eclipse do Sol ou da Lua. Se a natureza é consequente, o caráter também o é: nenhuma ação deve acontecer senão de acordo com o que o caráter exige, do mesmo modo que todo fenômeno está de acordo com uma lei da natureza; a causa, aqui, e o motivo ali, são apenas as causas ocasionais.[55]

Um ponto de vista importante na filosofia consiste na relação correta entre a atenção que dedicamos ao presente e ao futuro do indivíduo, para que um não destrua o outro, se não tivermos em conta que o tempo não existe, ele é relativo. Não nos esqueçamos que Schopenhauer formulou uma ética pendular, onde o sujeito oscila entre a dor e o tédio, infinitamente, por não ter liberdade de querer o seu "script individual" que a natureza lhe outorgou:

> Querer e aspirar, eis toda a sua essência, estreitamente igual a uma sede que nada pode mitigar. Mas a base de cada querer é uma falta é uma indigência, é a dor; pela sua origem, pela sua essência, o querer está, portanto, destinado a sofrer. Ainda que não tivesse objetos a desejar, uma satisfação demasiado fácil de súbito lhos tolheria, e o homem sentir-se-ia invadido por um vácuo espantoso e pelo fastio, em outros termos, seu ser e sua existência se lhe tornariam um peso insuportável. A vida, portanto, oscila como um pêndulo entre a dor e o fastio que são, de feito, os elementos que a constituem. Fato estranho que deveis exprimir de maneira assaz estranha: depois de ter colocado no inferno todas as dores e todos os suplícios, o homem nada encontrou para colocar no paraíso, além do tédio.'[56]

Por isso, enquanto dominado pela vontade, o indivíduo não possui liberdade, levando consigo seu tédio, na sua vida, 'grandeza ínfima no meio do espaço e do tempo', como observou José Thomaz Brum.[57] Isto evoca a imagem da insignificância humana perante a natureza e por isso mesmo, sua impotência. Poderíamos mesmo dizer que o tédio foi o problema fulcral Schopenhaueriano, como fez

[55] Idem
[56] O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia).Página 327, livro quatro, tomo 57.
[57] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998. Página 37, citando Schopenhauer.

Didier Raymond ao assinalar que o era em toda a filosofia[58]. Lançou-se então uma proposta: "Quando o desejo se detém é o tédio. Quando o tédio se detém é novamente o desejo[59]. Concordamos com essa ideia na medida que acentua a escravidão do sujeito ao seu desejo, e que gerará um outro, o do não-contentamento, evocando novamente a roda de Íxion, por causa da repetição. A repetição e o tédio são importantes no contexto da não-liberdade na medida em que somos forçados a compartilhar a ideia de homem-contingente, sendo apenas "mais um", dentro da escala da natureza. Se aceitarmos a ideia do homem contingente, as carências seriam diagnosticadas de modo diferente. O homem esta aí, inacabado, imperfeito e incompleto. Se a dor Schopenhaueriana nasce junto com o homem, poderíamos realizar algumas relações. Que o homem sendo desejo também tem carências, mas que, todavia esses desejos se satisfeitos se transformam em tédio. E se porventura, esse desejo não se satisfaz, se transforma em frustração, e esta em dor. A roda de Íxion segue girando, e a dor nos faz desejar novamente. Logo, vida é carência, aumentando o nosso querer, que pode, todavia habitar vários e vários desejos. Silogismos à parte, viver é querer, e desejo como entendemos é sofrimento. Schopenhauer sustenta que a dor é positiva e que a felicidade é negativa. A dor é o que de mais urgente sentimos; ela urge violentamente e logo é percebida pelos sentidos, intelecto, mente e corpo. Provavelmente sentimos a dor em tamanha dimensão, porque quando ela surge rompe necessariamente algum momento linear. Mas, que o pêndulo, não "O Pêndulo de Foucault", mas o pêndulo da dor e do tédio oscila infinitamente. E nós fomos alertados pelo mestre Schopenhauer. Essa violência da dor nos arrebata a atenção de nosso miserável intelecto, e precisamente por sairmos, às vezes, do natural (que em verdade será a dor e não o prazer) nos lembra do fenômeno da perversão, uma forma erótica da violência. Foi porque urge repri-

[58] IDEM, Página 39, citando Didier Raymond na obra Schopenhauer, coleção Écrivains de Toujours, p.116.
[59] IBIDEM, página 38.

mir algo tão evidentemente "patológico", que a satisfação e o benefício somente é uma ausência de dor, mesmo que momentânea. Seria como pensar em um sistema solar no qual o sol é a dor e os planetas são o desejo, a carência, o tédio, o querer e a vontade. Essa situação de isolamento e subordinação do intelecto em relação à vontade faz da conduta humana, de sua vida empírica enquanto caráter, uma repetição de suas tendências. José Thomaz Brum concorda que somos escravos da não-liberdade em seu livro O pessimismo e suas vontades: 'Como é na ação que o caráter se revela, no homem 'somente a decisão, e não o simples desejo, é um índice certo de caráter. O caráter empírico é 'um puro caráter inteligível'[60]. O filósofo José Thomaz Brum, neste momento concorda com nossa visão de que o sujeito age e depois reflete sobre o que agiu, sendo então inteligível sobre seu ato.[61] Reconhece, nosso comentador que o sujeito é factível, não imperativo na escolha de seus atos. Ele, indivíduo, aplaude sentado, o espetáculo de miríades de atos pulsionais levados em ato, sem saber o motivo; agindo, simplesmente agindo. Pois para a volição, o que importa é dar um passo, mais um passo em que se repete a direção ao seu prodígio, que é a vontade. Em mais um instante refletimos: - Qual liberdade? Se somos fantoches do servo-arbítrio da volição? E mais uma vez José Thomaz Brum, citando Rosset, coloca uma redoma de vidro nesta possibilidade chamada liberdade:

> A liberdade não é outra senão a necessidade segundo a qual cada um representa suas próprias tendências. Veremos que, nesse mundo em que 'o homem só é capaz de se decidir após a escolha, a única liberdade possível será a negação da vontade. Em uma vontade que é 'um desejo incapaz de uma satisfação última', a única liberdade é a negação, a distância da necessidade fenomênica[62].

[60] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998. Página 36.

[61] Ver nossa ideia, quase silogismo, que inferimos. Nossa formulação da reflexão do indivíduo sempre posterior ao ato praticado: "Aconteceu, logo, é de minha autoria a ação" e não equivocadamente como autonomia, segundo Schopenhauer alertou, sendo somente ilusão: "Assim eu quis". Página 32.

[62] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998. Também página 36.

O indivíduo foi para Schopenhauer, segundo José Thomaz Brum[63], um fenômeno passageiro, sendo verdade que nascem e morrem. E a natureza, grande vilã desse fenômeno, e preocupada apenas com a conservação da espécie, é 'indiferente a este processo'. No fluxo perpétuo de matéria (e nisso nós incluímos a necessidade do indivíduo adquirir mais matéria para sua representação), o indivíduo é alguma coisa de irreal[64]. Passaremos agora a analisar os paradigmas de tempo-espaço e causalidade, que Schopenhauer considerou verdadeiras barreiras a ideia de liberdade. Se o indivíduo é irreal, será que o mundo também o será? Vamos analisar este problema no próximo capítulo, "A inexistência de liberdade balizada entre os conceitos de tempo, espaço e causalidade: o auxílio da ciência da natureza, ou Naturwissenschaften".

[63] José Thomaz Brum é considerado por nós, como o comentador mais fiel ao sistema filosófico de Schopenhauer. Assinala seu ateísmo, afirmando que foi essa disposição que influenciou Nietzsche a ser seu discípulo. Confirma também seu irracionalismo. Ver pág, 57(IDEM).

[64] Ver a concepção de José Thomaz Brum, IBIDEM, página 36.

II.4- LIBERDADE É A SUBJETIVIDADE DA LEI

Em coautoria com o jurista Einstein Lincoln Borges Taquary.

Tivemos a intenção de investigar o conceito de liberdade em dois expoentes filósofos do séc. XIX, Stuart Mill e Arthur Schopenhauer. O fizemos por observarmos algumas semelhanças na proposta de liberdade nos dois pensadores - e muitas diferenças é verdade - mas que o debate nascido desta comparação poderá ser útil para epistemologisar. Ora, por um lado Stuart Mill, o último dos iluministas. De outro lugar, Schopenhauer, romântico e pessimista, farão enriquecer este debate da liberdade, tão cara ao Direito e a Psicologia.

Optamos deste modo, à escolha da obra de Mill, "Sobre a liberdade", em seu escrito específico sobre o tema; em Schopenhauer, analisaremos o conceito de liberdade em duas obras: "O livre arbítrio" e em "O mundo como vontade e representação".

Mill reflete sobre o conceito de Liberdade sempre não perdendo de vista sua aplicação à sociedade, recorrendo para isso a sua terra natal, a Inglaterra, e mesmo relacionando fatos da antiguidade, da Roma e Grécia antigas. Seria em nossa concepção um caminho percorrido pela filosofia da política, ou mesmo de um filosofar polí-

tico. Stuart Mill (2000) se preocupava com as liberdades individuais e com as liberdades coletivas, tendo como norte a possibilidade de uma espécie de acordo, de contrato em sintonia com o iluminismo. Stuart Mill foi um filósofo que acreditava em normas éticas expressas ou não, adequadas ou não em forma de leis, para uma discussão a posteriori. Pensamos com razoável convicção que John Stuart Mill foi um filósofo preocupado com a questão ética da política, e também um filósofo de grandes ideais, acreditando que o homem pode e deve propor normas éticas ou morais de convívio, e por isso o seu estudo sobre a virtude da liberdade. Aqui se encontraria a fulcral divergência entre a concepção ética de Schopenhauer e a de Mill, em relação à ideia de liberdade. Para o filósofo alemão, possuidor do sentido que o mundo não existe em realidade, mas em representação desta, não passando de uma construção de nossa percepção, não existiria validade em filosofar - nem mesmo em ética - em relação aos meios finalistas deste mundo, 'sendo um prato fundo e vazio'. Como o mundo foi também representado socialmente na medida em que ele é construído egoisticamente pela vontade humana, Schopenhauer acreditava ser descabida a inclusão da problemática da liberdade como valor absoluto, real ou permanente, tendo em vista que o conteúdo egoístico quais permeiam as estâncias sociais, que mesmo a provocam, serem de fato subprodutos de ações de vontade nos sujeitos enquanto representação social.

Logo, percebemos que partindo dos mesmos conceitos, os filósofos da liberdade, radicalizam-se em posições deveras divergentes e as defendem veementemente. No entanto pensamos ser enriquecedor acompanharmos os caminhos paralelos que os levaram a conclusões plausíveis sobre o tema da liberdade, talvez um dos temas centrais na discussão da ética aplicada atualmente (liberdade de imprensa, liberdade na Internet, liberdade étnica), sob outros parâmetros filosóficos.

Contudo, para Stuart Mill, a liberdade é não só algo possível como algo dado, concreto. O que está em questão de liberdade para

Mill seria uma pergunta que ele propôs em sua obra Sobre a Liberdade: qual o tipo de política mais indicada para regular a liberdade coletiva sem impedir que a liberdade individual ainda se mantenha consistente, e qual a regulação que permitiria a liberdade do indivíduo, ou mesmo de uma coletividade de indivíduos - diga-se o governo - ou sobre qualquer possível coletividade.

Explicando de outro modo: Mill se propõe a tratar da liberdade civil ou social, da natureza ou dos limites do poder, em que a sociedade pode legitimamente exercer sobre o indivíduo. Para Mill, esta questão foi raramente proposta na sociedade e é um problema que remonta a antiguidade. Assim pensamos que o caminho que Mill escolheu para dissertar sobre o tema da Liberdade, foi o da construção de um tipo de história das ideias de liberdade, relacionando sempre a liberdade de um contexto histórico. Isto nos parece extremamente importante na medida em que poderá nos fornecer uma ética aplicada; onde entendemos uma ética aplicada aos sistemas de governo e de suas respectivas populações e indivíduos. Apenas para citar uma de suas inúmeras exemplificações do que seja liberdade, mesmo que se tratando de liberdade coletiva, ele faz várias referências às perseguições de liberdades religiosas que houveram na Idade Média, citando inclusive o massacre dos Cátaros Albigenses[65] na França medieval:

Com efeito Mill considerava que os homens querem restringir as liberdades de outros, porque desejavam impor seu poder sobre terceiros. Exemplifica que no começo do império romano, os cristãos eram perseguidos e mortos pelo Estado por praticarem uma seita não oficial. O problema da liberdade ao que nos parece está intimamente ligado a um problema moral.

Um paradoxo, em nossa visão, coexiste na proposição de Mill, qual elege o Estado como regulador da liberdade, tanto coletiva como individual. Isto nos remeteria a diferentes problemas, tendo

[65] MILL, Stuart. A liberdade - O Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Eunice Ostrensky). Página XXV.

em vista que seria difícil de aceitar que um governo possua sempre uma absoluta excelência moral e ética, acima de quaisquer suspeita ou interesse, garantindo de modo isento a liberdade coletiva e individual de uma nação. Dizendo de outra forma, esta pauta nos remeteria a um risco muito grande de malogro, talvez mesmo o malogro a que Mill se referiu em relação às formas políticas de então. Mill realmente é bastante divergente de Schopenhauer: enquanto o filósofo alemão é pessimista acreditando ser o indivíduo escravo de seu desejo, colocando a liberdade sob uma condicional, Stuart Mill era um idealista, pensando ser o indivíduo, capaz de escolher para ele e para outros, o tipo de liberdade mais conveniente para a sociedade. Mill acreditava que através da política, regulada pelas leis formuladas por ela mesma, seria possível garantir as diversas liberdades, coletivas e individuais e mais - protege-las da tirania. Para Mill a tirania de um ditador ou de uma facção das massas, tinha o mesmo peso, sendo que acreditamos que sua robusta obra Sobre a liberdade (On Liberty), tenha como proposição fulcral uma tirania de caráter popular.

Melhor explicando: Mill, como homem político que foi, tendo inclusive participado do parlamento inglês na Câmara dos Comuns, estava voltado para a formulação de proposições que garantissem o direito de um sistema de governo de regular pela lei, seus opositores ou parcelas da população que praticava maus hábitos. Como exemplificação dessas proposições de Mill, retiramos o texto abaixo:

> Uma outra questão é saber se o Estado, embora tolere uma conduta que considere contrária aos melhores interesses do agente, não deveria contudo desencorajá-lo indiretamente; se, por exemplo, deveria tomar medidas para encareceras bebidas alcoólicas, ou aumentar a dificuldade de as encontrar, limitando o número de locais de venda.[66]

[66] MILL, Stuart. A liberdade - O Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Eunice Ostrensky). Página 152.

Percebemos desta forma que Mill, ao contrário de Schopenhauer, a liberdade está contida numa macroética coletiva, além de uma forma pura de liberdade individual. Poderíamos afirmar que existe um ideal de liberdade em Mill. Para Mill, a liberdade é um material de ideias concretas, existindo politicamente, individualmente. Schopenhauer não ultrapassa uma discussão de liberdade para suas possíveis aplicações no campo do político, embora possa até se referir a esta esfera. Sendo negativa, a liberdade foi para Schopenhauer uma questão mais aproximada do âmbito moral, antecedida por uma volição, este lugar da raiz de todas as ações humanas.

Passaremos a analisar alguns pressupostos semelhantes entre os dois filósofos. Apesar de partirem de postulados teóricos diferenciados, teremos que perceber algumas concordâncias entre os dois sistemas filosóficos. A primeira consideração, possivelmente a mais obvia delas, será a de que reconhecem que a liberdade é um problema que assola a humanidade desde a antiguidade e já foi revisitado por vários filósofos e sistemas religiosos.

A segunda consideração será a da importância da ética de Aristóteles para a fundamentação de ambas as concepções de liberdade. Schopenhauer elegeu por isso a conceituação de Aristóteles sobre a ideia de liberdade, algo inusitado tendo em vista que quase não citara o filósofo grego, sendo-lhe severo crítico[67]. Mill também reconhece em Aristóteles, segundo ele fundador de toda a ética e filosofia, para fundamentar a gênese de seu conceito de liberdade[68].

A terceira consideração e a mais complexa será a de que o homem comum, por não compreender a ideia de liberdade, a atrela em uma causa egoísta. Neste ponto, embora desmembrem esta pro-

[67] "(...) A liberdade intelectual- aquela que Aristóteles entende significar com as palavras : o voluntário e o involuntário reflexos (...)" in - SCHOPENHAUER, Arthur. O Livre Arbítrio. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1988. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). Página 29.

[68] "(...) Nós o conhecemos ao mesmo tempo como o guia e protótipo de todos os mestres subsequentes da virtude, fonte não apenas da elevada inspiração de Platão e do judicioso utilitarismo de Aristóteles", os dois mananciais da ética, bem como de toda a outra filosofia." in - MILL, Stuart. A liberdade - O Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Eunice Ostrensky). Página 40.

blemática para conclusões divergentes, concordam com a presença do egoísmo no indivíduo, que Mill acreditava ser vivenciada, sobretudo pela figura do ditador. Para Mill, quando o consideramos um filósofo idealista por acreditar na excelência moral do ser humano, entendemos que ele pensava que a virtude era a própria lei, algo que particularmente nós acreditamos, por causa de sua positividade e concretude, depois de aceitarmos a positividade de Hans Kelsen e a pós-positividade de Jürgen Habermas. Como último dos iluministas, Mill pensava no desenvolvimento inexorável da sociedade humana porque a melhoria moral do ser humano era inevitável, mesmo o seu destino; devemos lembra que Mill foi o primeiro feminista ao escrever sua obra *A Sujeição das Mulheres*[69]. Mas, para garantir o bem estar da sociedade ideal, rumo a atingir este futuro bem-estar, era preciso mecanismos de regulação que evitassem que o homem amoral impedisse o progresso dessa mesma sociedade. Nós consideramos que em Mill, essa via era a da política, monitorada na forma do governo.

Diante desta análise de liberdade em Stuart Mill e Schopenhauer, em que se procurou alcançar o entendimento de conceitos, não podemos deixar de mencionar que a liberdade é no Brasil, um bem concreto juridicamente tutelado constitucionalmente, de acordo com o que se infere do preâmbulo e do caput do art. 5º, da Constituição Federal/88, in verbis:

> [...] Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil. Art.5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes [...].

[69] Ver: MILL, Stuart. A Sujeição das Mulheres. São Paulo: Escala, 2006.

Desta discussão decorre que a liberdade física e psicológica do individuo em fazer ou deixar de fazer somente aquilo que lhe é imposto por lei (Inciso II, do art. 5º, da CF/88) é obrigatória, a seiva pura do lugar da virtude da lei: o único lugar confortável de nossa virtude. Consideramos que as leis funcionam como um certo mecanismo de controle e regulamentação da liberdade individual e coletiva para garantia da paz social. Com efeito, impõem pena de privação de liberdade ou de multa àquele que a constrange, sob violência ou ameaça, outrem a fazer ou deixar de fazer o que a lei permite ou proíbe (art. 146, do Código Penal)[70].

Entretanto, a liberdade de Ser ou de agir de modo diverso do que foi determinado, supondo uma existência do livre arbítrio, encontra-se a raiz da culpabilidade, que tem como base a idoneidade como destinatário de normas, por mais que se tende negar tal assertiva ao fundamento da liberdade de ação humana[71].

De acordo com Arthur Schopenhauer, a ideia de liberdade era negativa; ela não existe em si mesma no âmago individual, como entidade psicológica controlada. Para existir in concreto, como costuma escrever, a liberdade precisaria necessariamente de obstáculos, estes sim positivos. Logo, para Schopenhauer, a liberdade acontece em devir, a partir do momento em que qualquer obstáculo lhe proporcionar este estado efêmero, de escapar de suas amarras da toda poderosa volição, algo que somente se aconteceria através da meditação ou do estado do Nirvana como gostava de indicar.

[70] Greco Rogério. Curso de Direito Penal. 7ª Edição. Niterói-RJ: Impetus, 2010, página 467/468.
[71] Roxin, Claus. Estudos de Direito Penal. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. (Tradução Luís Greco). Página 144/148.

Observa-se que Schopenhauer demonstra igualmente em outros conceitos formulados pelo filósofo - o de Vontade e Representação - um exame da liberdade como a filosofia clássica faria, com clareza e imparcialidade. Por outro lado, semelhante à ética do filósofo Espinosa, anula alguns componentes deliberativos da razão humana, construindo a impossibilidade de existirem positivamente, outrora os lançando na mais completa submissão aos desejos, ora aos afetos espinosistas. Não é à toa que afirma que a minha coisa em si é a minha Vontade, numa explícita crítica à Kant, onde o estado interior puro no indivíduo é uma vontade e não aquela razão pura. Logo, a existência da possibilidade de liberdade em Schopenhauer é algo verdadeiramente impossível, e mesmo invalidaria toda a sua conceituação fundamental onde relacionava o mundo à vontade e a representação. A liberdade foi seu maior axioma: - Como ser livre de si mesmo?

Propondo um modelo, se Schopenhauer nos possa parecer tão dogmático em relação à vontade, teremos mais uma vez de explicar: para Schopenhauer desejar é uma algema e não seria algo para comemorar mesmo se quer ser livre para desejar ter uma algema. Discordamos de Schopenhauer quando optou pela ideia absoluta de negatividade da liberdade. Para nós ela pode existir de fato e de direito. Como Aristóteles mesmo afirmou em Ética à Nicômacos, quando inferiu que "a lei nos manda praticar toda a espécie de excelência moral, e as prescrições para uma educação que prepara as pessoas para a vida comunitária são as regras produtivas da excelência moral como um todo."[72]

Respondendo a sua tese negativa em termos aristotélicos, percebemos que Schopenhauer recorreu a conceituação do filósofo grego para fundamentar sua afirmação da negatividade da liberdade. O homem é virtude e não deseja quando é obrigado a cumprir a lei;

[72] ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. (Tradução do grego de Mário da Gama Kury). Tomo 1130 - b Página 95.

assim, sua única virtude em sociedade teve de ser sintética, em delicados moldes kantianos.

Por outro lado, Stuart Mill constrói seu discurso de liberdade antes de tudo anunciando que politicamente ela se encontra doente, mas algumas novas regras ajudariam a regular a liberdade social e individual. Segundo uma definição de Mill, este estado caótico em que vive a sociedade ocidental desde a época do império romano, necessita de leis que não possibilitem tanto o governo ser tirano, como o povo ou um indivíduo exercer a tirania debaixo para cima e vice-versa. Essa nova ordem seria a de que um estado necessita de um novo formato de liberdade em forma da lei. Seria uma formatação em que o Estado deve também ser regulado pelos governantes deste, não aceitando necessariamente as imposições de uma camada populacional . Embora a ideia de liberdade dentro deste esquema político de Stuart Mill nos pareça sedutor, o Liberalismo Clássico, acreditamos ser um modelo político elitista, inclusive semelhante ao sistema americano de sociedade, para nós um sistema democrático, bipartidário e que depende de uma sofisticação intelectual por causa do voto facultativo dos esclarecidos como dizia John Rawls. Os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si mesmos e aos outros como indivíduos que têm a faculdade moral de ter uma concepção de bem. – Mas o que é bem e o que cada pessoa entende dele?

Sendo assim, a ideia de liberdade existe e circunda o imaginário do homem comum, tanto é que protegido pelo Direito brasileiro, como bem supremo indisponível e inviolável. "Os seres humanos devem afirmar: - Eu sou livre desde que possa cumprir a Lei". E esta máxima me conforta muito, justamente porque sou schopenhaueriano e espinosista. A liberdade é a subjetividade da lei.

III

CAPÍTULO 2

OS LIMITES DO MUNDO SOBRE A LIBERDADE DO SUJEITO

III.1- A INEXISTÊNCIA DE LIBERDADE BALIZADA ENTRE OS CONCEITOS DE TEMPO, ESPAÇO E CAUSALIDADE: O AUXÍLIO DA CIÊNCIA DA NATUREZA, OU NATURWISSENSCHAFTEN.

"Contrabando do nada para dentro da esfera do Querer".
(Muriel Maia)

Dentro da história da filosofia, Arthur Schopenhauer ocupa uma posição singular, e certamente original. É o primeiro entre os filósofos de destaque, em toda a história da filosofia, a proclamar sistematicamente que o âmago do mundo é irracional, fundamentalmente oposto à inteligência e à razão. Tal concepção representa uma verdadeira revolução na história da filosofia.[73] A fé na razão é da própria essência de toda empresa filosófica e a essa fé na nossa inteligência corresponde, dentro da tradição filosófica, a firme convicção de que as nossas faculdades racionais nada são senão a manifestação, embora apagada, de uma inteligência universal que impregna todas as coisas e as dirige para determinados fins, segundo um plano inteligente. Esse plano pode ser balizado nos seguintes termos:

[73] Neste ponto concordamos que Schopenhauer seja chamado de "filósofo do irracional". Se há uma ideia mais firmemente assinada em suas obras, foi a ideia do homem possuindo irracionalidade perante a correnteza da vontade. Brum concorda que o mundo é irracional e alógico. Ver BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998, página 57: 'Além dessa visão fundamental de um mundo alógico e irracional, Schopenhauer legou a Nietzsche uma interpretação muito restritiva do papel da razão humana'.

> As diversas forças da natureza e as formas vivas disputam mutuamente a matéria, todas tendem a usurpá-la; cada um possui justamente o que arrancou às outras; assim se mantém uma guerra eterna em que se trata de vida ou morte. Daí resultam resistências que de todos os lados opõem obstáculos a esse esforço, essência íntima de todas as coisas, reduzem-no a um mal satisfeito, sem que, contudo, ele possa abandonar aquilo que constitui todo o seu ser, e o forçam assim a torturar-se, até que o fenômeno desapareça, deixando o seu lugar e a sua matéria, imediatamente açambarcadas por outras[75].

Isto nos remete à ideia de disputa. A manutenção da vontade - individual se dá pela aquisição de matéria. A matéria, como Schopenhauer se refere é a condição da visibilidade da vontade, o que permite que a vontade apareça como representação, isto é, dentro do tempo e do espaço. Daí, a necessidade de disputar matéria, inserida no contexto da física tradicional, dentro do tempo e do espaço. Mas Schopenhauer sabe que são ilusões para o sujeito, pois este, vinculado à percepção do presente, não compreende o mundo que o cerca. Precisamente por isso, por ser a razão humana apenas um reflexo de uma razão suprema -a da Vontade da Natureza-, dominadora do mundo, por isso temos a capacidade de filosofar, de conhecer, de saber e apreender a causalidade, a essência das coisas (deste mundo). Pois as leis do universo são as da nossa própria inteligência. À nossa busca cognitiva incansável, embrenhada nos meandros misteriosos do ser, revela-se, milagrosamente, como num espelho, a nossa própria imagem. Somos na visão Schopenhaueriana, um microcosmo que repete, em escala menor, o macrocosmo. Neste mundo sem sentido porque dele apenas conhecemos a ponta de um iceberg – todo o resto está contido a nível quântico, na antimatéria – também o homem não pode ser conhecido na medida em

[75] O Mundo como Vontade e Representação, tomo 56, página 324 da edição contraponto, página 408 da edição de Portugal.

que suas ações são inconscientes. A física, igualmente, no princípio da incerteza de Heisenberg, limita o conhecimento simultâneo da posição e da velocidade de um corpo. Portanto, enquanto observamos onde o corpo está não podemos saber com precisão para onde se deslocará e reciprocamente se soubermos para onde se desloca o corpo não podemos precisar onde se encontra. Explicando melhor como Einstein, tudo é relativo. Um corpo com posição bem definida se comporta como uma partícula enquanto que um corpo com velocidade tem um comportamento semelhante a uma onda[76]. Ora, uma onda é cíclica e isto nos dá a ideia de repetição, na filosofia Schopenhaueriana, entre dor e tédio. Essa onda, também é a representação, manifestada como reflexo da vontade.

Mais uma vez nos encontramos com uma "ponta de iceberg" onde todo o resto se encontra no obscuro inconsciente. José Thomaz Brum concorda com essa ideia, nos seguintes termos: 'O mundo 'sem razão', grundlos, é, portanto a essência, a coisa-em-si, a verdade do mundo. A verdade oculta pelas formas da representação'[77].

Por isso, ser humano é ser repetitivo e cíclico também como os entes da natureza. Como os nossos olhos, no pensar de Schopenhauer e de Goethe, são necessitantes do sol para enxergar, e por isso fragmenta a luz do sol, assim também é que a nossa razão é da qualidade da razão universal e por isso lhe apreendem as leis e manifestações. Nosso horizonte é decerto análogo ao grande livro-mundo da natureza. Por mais que nós nos percamos no aparente caos dos fenômenos e na gigantesca amplitude dos fenômenos de espaço-tempo e causalidade, no fim encontramo-nos, perplexos, diante de nós mesmos. Imerso no caos das possibilidades, sendo potencia de agir ou potencia de querer, descobrimos a potencia no sentido Aristotélico, uma potencialidade latente de fatores ainda não

[76] Ver HEISENBERG W. A Parte e o Todo, encontros e conversas sobre Física, Filosofia, Religião e Política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995. Página 42.

[77] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998, página 23.

consumados de múltiplas e entrelaçadas possibilidades existenciais, como no caso do acidente, tratado em Nicômacos. O processo de análise, tanto de nossas ações, mesmo entendido no processo de liberdade, é um processo infinito. Dizendo de outro modo, por mais leis que forem sendo acrescentadas ao corpo teórico, continuarão existindo camadas de realidade imprevisíveis que aos poucos serão também removidas e substituídas por mais e mais leis, ad infinitum.

E toda essa cosmogonia física, que considera o homem um ser capaz de refletir uma ordem organizacional do mundo, é, consciente ou inconscientemente, a base da maioria dos grandes filósofos, do querido Baruch de Spinoza (qual tenho estudado nestes dias) à Leibniz, de Aristóteles à Kant. Schopenhauer rompe radicalmente com essa tradição. Estabeleceu como princípio metafísico um poder "maldoso, boçal e cego", completamente irracional. Foi o primeiro a criar uma filosofia baseada no irracionalismo sistemático, mas não foi o último a fazê-lo. Claramente, Schopenhauer poderá ser acusado, na mesma medida em que acusou Kant, de criar sua própria lei mesmo essa lei sendo "uma lei de caos", em uma cosmologia irracional, em que a natureza joga seus dados.

As causas movem os motivos, expressados objetivamente, são influencia do exterior, que ocasiona o ato, e serão mediadas pelo cérebro. Este cérebro realiza uma mediação cumprindo a vontade, sendo esta sua ação vital intrínseca. A vontade e a inteligência antes tidas por serem inseparáveis por outros filósofos, por entenderem o indivíduo agindo em uníssono, não considerando o descolamento das duas, não entenderam bem esta "economia". Ocorre que a inteligência, como força distinta, exige que a vontade, sendo ativa, não possa usurpar seu espaço. Isto faria do indivíduo possuir uma inteligência posterior a vontade tendo em vista que a vontade é seu próprio corpo. O Mundo como representação é também potencialmente distinto do mundo objetivo e, segundo Schopenhauer, não se pode negar a existência deste último. Nesta eterna distinção entre o que o quero-que-seja e o que é, revela-se intuitivamente tanto a

minha existência do 'quero e não consigo', simplesmente porque o que quero não é a realidade como a dos objetos. Enquanto houver vontade, o mundo representado será distinto do mundo objetivo, sendo esta distinção a evidência de uma existência de um mundo independente da representação consciente. Para o filósofo alemão, a vontade é a última camada da realidade, não estando limitada pelas categorias de entendimento como o espaço-tempo ou a causalidade; pois é uma realidade-em-si, isto é numênica. As duas citações abaixo caracterizam bem as ideias do filósofo:

> A vontade do homem não é outra senão o seu eu propriamente dito, o verdadeiro núcleo de seu ser: é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de substractum imutável e sempre presente, do qual não consegue libertar-se para proceder de forma distinta. Dado que ele próprio é como quer, ele quer como é[78].

Ou de outro modo:

> Os objetos de que tomamos conhecimento externamente são a própria matéria e ocasião (anlass) de todos os movimentos e atos da vontade (...) porque ninguém pode por em dúvida que a nossa vontade tenha por objeto algo de exterior, para o qual está voltada, em redor do qual gravita e do qual é impulsionada para uma determinação qualquer. Subtraído dessa influência, o homem não conservaria mais senão uma vontade completamente isolada do mundo exterior, ficando como que emparedado no sombrio interior da consciência individual.

A vontade é, pois, tão somente, uma ideia que persiste sobrepondo-se às demais sendo assim correspondente à ação desencadeada pelo corpo. Assim, enquanto a vontade é causada por outras

[78] SCHOPENHAUER, A O Livre arbítrio. São Paulo: Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). Página 55.

ideias, a ação, é, por sua vez, causada por outras ações. Ambas são elos de uma rede universal de ideias e eventos regidos por uma vontade de vida universal.

A vontade está associada a objetos externos ao quais visa modificar. Segundo o filósofo alemão a vontade não é contingente ou absolutamente livre, pois se dentro de certos limites físicos e psicológicos eu posso fazer o que quero, será que eu posso querer o que quero? Querer livremente as coisas ou o mundo determina de alguma maneira a vontade? A volição é livre o suficiente para desejar coisas opostas, mas, no entanto, ao contrário, a vontade é determinada e consuma-se produzindo as ações que o corpo realiza sobre os demais objetos que o cercam, gerando assim uma representação do mundo, que é um conjunto de ideias que a mente tem de seu próprio corpo atuante. O desejo é tão grandiosamente cego, que o sujeito de volição pode desejar duas coisas ao mesmo tempo. Isto causará mais dois conflitos consecutivos ou em cadeia:

O universo é caótico e nossas ações também o são. Poderíamos ter liberdade para escolher, tendo em voga todas estas motivações inconscientes que o intelecto não consegue processar? Schopenhauer afirma que não. No próximo capítulo, exporemos seu trunfo maior, a ideia de não-liberdade, nos expondo nossa sexualidade. Para tanto, elaboramos o próximo capitulo desta dissertação, *"A sexualidade como expressão voraz da servidão à vontade de viver"*.

IV

CAPÍTULO 3

A METAFÍSICA DA SEXUALIDADE SCHOPENHAUERIANA

IV. 1. SEXUALIDADE COMO EXPRESSÃO VORAZ DA SERVIDÃO À VONTADE DE VIVER, segundo SCHOPENHAUER.

'Resulta que o impulso sexual é o mais veemente de todos os apetites, o desejo dos desejos, a concentração de toda nossa vontade'.
(Arthur Schopenhauer, Mundo, Livro II)

É existe uma força da natureza, segundo Schopenhauer que atrai dois indivíduos de sexo diferentes, um para o outro e Schopenhauer nomeou isto como sendo Geschlechtliebe, ou seja, "amor sexual"[79]. Para Schopenhauer o amor é enganador, uma resposta imediata a um tipo de "gênio da espécie" que nos obriga a procriar. Se existe um "querer", esse querer é para nós poderosamente atrativo enquanto pulsão sexual. Se existe liberdade, podemos escolher não ter desejo? Refletimos. Situamos a sexualidade como palco privilegiado deste paradigma. Não seria difícil perceber que a resposta a liberdade seria negativa para Schopenhauer, e para isto lançamos mão da pena de José Thomaz Brum:

[79] José Thomaz Brum traduz esta obra de Schopenhauer ao contrário do que foi feito no Brasil recentemente, Metaphysik der Geschlechtliebe, por Metafísica do amor sexual. Nós concordamos inteiramente com essa tradução, e inferimos que Geschlecht possui igualmente sentido de "sexualidade", mesmo de cópula. Seria realmente de estranhar que justamente Schopenhauer que não acreditava no amor, sendo 'embuste da espécie', realizar um título dessa natureza. Basta ver como auxílio, IRMEN, F. Langenscheidts Taschen - wörterbuch (Portugiesisch - und Deutsch - Portugiesisch. Berlin: Langenscheidt, 1995).Página 822.

Além disso, Brum[80] afirma sobre este problema:

> "(...) O texto Schopenhaueriano, que seria mais bem traduzido por Metafísica do amor sexual ou Metaphysik der Geschlechtliebe (...). in- BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

Sem dúvida, seria perigoso afirmar o "amor' em Schopenhauer, sobretudo no título (senão à filosofia da linguagem), tendo em vista que Schopenhauer não acreditava na realidade do "amor". Trata-se da questão de perpetuar ou não a obra Schopenhaueriana com fidelidade.

> Em uma filosofia que identifica vida, vontade e sofrimento, afirmar a vontade é afirmar o corpo, satisfazer as necessidades corporais, dizer sim ao desejo e ao sofrimento. Essa posição é 'a vida de quase todos os homens', a vida ordinária'. (...) A vontade de viver se afirma energicamente no ato da procriação, na sexualidade[73].

No livro II do O Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer nos remete até a explicação etiológica da natureza, inferindo que esta explicação não poderá dar conta de formatar as forças internas dos fenômenos, uma vez que tudo o que podemos ver são as leis da natureza ocorrendo, sem o entendimento do porquê, delas ocorrerem. Sabedores de que o mundo é representação, nós nunca poderemos conhecer os trabalhos internos do mundo, devemos desvelar o significado desta representação. A resposta à qual Schopenhauer formulou foi a de que o mundo é vontade. Todos nós, seres senciêntes, temos uma vontade própria e ainda assim esta se encontra inserida numa vontade mundial, em natureza.

[80] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio De Janeiro: Rocco, 1998. Página 42.

Logo, será exatamente neste ponto que a sexualidade sobe o palco da vida humana. Afirmamos: Nossa vontade imediata é o nosso corpo, sendo todo corpo uma vontade objetivada. O corpo então, sendo condição de conhecimento da vontade de qualquer um fornece miríades de apelos. Assim, sendo polimorfas, as diversas partes do corpo correspondem a peculiares demandas da vontade. E isto, isto é, este fenômeno, se dará rapidamente, pois a vontade constitui o que de mais imediato existe em nossa consciência.

Por outro lado, também no livro II do O Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer afirma que todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento do nosso corpo. Logo, não podemos querer realmente um ato, sem considerar no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal. Inferimos que se for possível ao sujeito conhecer a sua vontade, não poderá igualmente separar do conhecimento que ele possa ter de seu corpo. Esta concepção é tida por Schopenhauer com a seguinte afirmação: o meu corpo e a minha vontade são apenas um. A vontade é a essência em si do nosso corpo, sendo através dele que ela se realiza que ela pode existir. Dizendo de outro modo a vontade se realiza, mas o indivíduo não realiza a sua vontade.

A sexualidade, enquanto vontade de vida existe em qualquer espécie na natureza, objetivando um fim, inserindo sua essência no indivíduo, afirmando que ambos podem procriar[81]. Essa força de viver é para o filósofo alemão uma força egoísta, sendo o egoísmo uma qualidade tão profunda e enraizada na individualidade, que se existe alguma certeza durante a existência, esta certeza será o egoísmo, sendo este a única essência que podemos contar com segurança durante nossa vida. O amor em Schopenhauer é uma verdade, desde que seja encarado enquanto amor sexual ou impulso sexual. Este domínio, o do sexual, será diagnosticado como reptiliano, ou seja, não

[81] Esta afirmação pode ser analisada na obra: SCHOPENHAUER, A. Metafísica do amor / Metafísica da morte. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola).Página 12.

apresenta o lúdico como extensão de seu significado, sendo seu desígnio único e maior, a procriação. Cai por terra toda a poesia, todo o encantamento do amor, e percebemos um Schopenhauer pragmático, ávido por um núcleo da ideia de amor, não de seu citoplasma. Aqui, neste domínio, apresentado apenas como sexual, jaz por terra toda a ternura incolor que do amor sexual ou não poderia advir, talvez nem mesmo o materno. O indivíduo, isolado em uma galáxia, vagueia pelas sombras do satélite da procriação, ou seja, seu próprio corpo sedento como Schopenhauer afirmava, com sentimentos baixos reptilianos. Fora da arte e da ascese o indivíduo retorna ao estado de mero robô, se torna repetitivo, cíclico, pelo desejo sexual, reduzido a toda e qualquer proeminência que por ventura a natureza tenha dotado seu potente e vigoroso cérebro. Aqui, no domínio da sexualidade, ele não dará conta da inércia, desta hercúlea força que o puxa para baixo, para o pathos, para a paixão. O sexo é o foco da Vontade. Em sua objetivação corporal, é o polo oposto do cérebro, que é o foco do conhecimento. Para Schopenhauer, o sexo perturba fatalmente a contemplação pura e o conhecimento renega o sexo, ordenando: "Se o teu olho te escandaliza, arranca-o"[82]. De nenhum outro modo, afirmou Schopenhauer, poderíamos nos salvar da incumbência, diríamos mesmo do Script no qual o ciclo sexuado da natureza nos incumbiu. Objeto nenhum da vontade pode proporcionar-nos uma satisfação definitiva, nem mesmo o corpo do sexo oposto. O desejo satisfeito assemelha-se à esmola que se atira ao mendigo e que só serve para lhe prolongar a miséria até o dia imediato. Talvez a representação, a ideia, fosse nossa salvação no sentido de ascese, caso conseguíssemos contemplar o corpo de uma mulher nua como ideal helênico de feminino e não suas partes genitais. Por isso Schopenhauer afirmou na obra O Mundo como Vontade e Representação: "Perceberá a beleza das mulheres sem desejá-las. Sua

[82] Mann, Thomas. O pensamento vivo de Schopenhauer. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965. Página 191. Aqui, mais uma vez Schopenhauer usa sua peculiar focalização sobre o olho humano, sempre servindo

felicidade ou infelicidade pessoais não lhe afetarão fortemente."[83]

Não pretendemos afirmar que em Schopenhauer o homem seja apenas sexual. Ocorre que com a volição do homem existe a fonte estética motivadora da arte como as musas o foram, bem como as para os Gênios. Todo o seu processo de criação decorre desta volição sensual. Forçosamente Schopenhauer se dirige aos homens como se dissesse: - Renegue, abandone seu desejo; troque-o pela ascese, noção praticamente impossibilitada. Assim, o homem de modo asceta renegará sempre o sexo para fugir as amarras de Tântalo. Mas seria algo destinado aos gênios e não ao homem comum, reptiliano. Tornou-se evidente para nós que o homem também possui um aparelho sexual, colocando-o em situação de paridade com a mulher no que concerne ao apelo sexual de seu aparelho reprodutor. Assim Schopenhauer afirma: "A sexualidade é o foco (Brennpunkt, em alemão), da vontade. O apetite sexual é o desejo que constitui a própria essência do homem; o homem é um instinto sexual que tomou corpo"[84].

Como veículo para ilustrar as forças motivadoras através deste órgão humano. Não podemos deixar de salientar que foi pela ideia do mecanismo da visão, que cria uma base para a explanação de sua tese sobre a representação, "um objeto sendo representado para um sujeito."

Pode causar um significativo estranhamento, que as ideias de Schopenhauer sobre a sexualidade naveguem por caminhos psicanalíticos freudianos. Mas em nossa opinião o caminho foi inverso pela gênese anterior Schopenhaueriana. A característica da tendência moderna irracionalista do final do século XIX, pela substituição dos elementos racionais pelo inconsciente, esforços biológicos, tendências, apetites, impulsos, instintos, etc., os considerando aspectos essenciais da mente humana. Esta tendência filosófica apresenta os

[83] SCHOPENHAUER, Arthur. El Mundo como Voluntad y Representación. Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury). Tomo 39, p.427. Minha tradução para o português na citação.

[84] SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

instintos como fator dominante, diretor e organizador dos processos deliberativos. Será por esta razão que Schopenhauer prega a supremacia dos fatores tempo-espaço e causalidade como impedimentos imutáveis da possibilidade de liberdade no indivíduo. O indivíduo é um eterno frustrado em seu querer, e se encontrar aqui a teoria do recalque freudiano.

A causa destas frustrações é que, por mais que se viva, o tempo sempre será curto para os planos traçados, cuja realização demandaria muito mais do que é dado aos homens sobre a Terra. Os fracassos e obstáculos impostos ao ser humano são tantos e tão variados que, dificilmente, permitem que ele se realize plenamente e atinja suas metas. São expoentes, que muitos filósofos modernos conhecidos utilizaram a teoria do recalque além de Schopenhauer: Nietzsche, Bergson, Dewey entre outros. De um modo geral esta tendência filosófica prestou apoio e segue prestando um serviço à psicanálise. Freud compartilhou do irracionalismo Schopenhaueriano cujas características principais são o subjetivismo, a metafísica e o irracionalismo. Portanto, para nós existe uma Filogênese Freudiana. Estas fundações filosóficas da psicanálise não pararam aí. Freud reconhece que Schopenhauer o precedeu nas ideias de recalque no inconsciente, de resistência ao reconhecimento do material recalcado, de pulsão de morte e de repetição. Além disso, Schopenhauer exerce influência sobre Freud através de sua concepção de homem enquanto fadado à frustração, já que para ele a felicidade humana não faz parte dos planos doa natureza. A ênfase que dava à importância da sexualidade dos homens, possivelmente ocorreu por considerar o momento mais forte de escravidão a vontade da natureza. Nessa escravidão, porém, o sujeito se encontra iludido de poder querer ter liberdade de querer este ou aquela pessoa para amar. Analisemos a proposta Schopenhaueriana:

> Essa ilusão é o instinto. Na maioria dos casos deve-se considera-lo como o sentido da espécie que expõe a vontade o que lhe é favorável. Mas, como aqui a vontade se tornou individual, ela tem de ser iludida de tal maneira que perceba pelo sentido do indivíduo aquilo que o sentido da espécie a ela apresenta, presumindo, portanto seguir fins individuais, enquanto na verdade, persegue meros fins gerais[85].

Existe um sistemático esforço, levado a termo por Schopenhauer para demonstrar que existe uma resistência da filosofia em admitir que a vontade empeça que o adverso se apresente à luz da inteligência, por causa da supervaloração que foi dada à racionalidade desde então, sobretudo da filosofia kantiana. Entre outros tabus que Schopenhauer suscita nossa reflexão, se encontra o momento em que a loucura pode irromper no espírito, o momento da falta de racionalidade humana. Pensemos: - Todo novo incidente adverso tem de ser assimilado pelo intelecto, isto é, tem de receber um lugar no sistema das verdades que se referem à nossa vontade, aos nossos interesses, e isso ainda que fosse necessário reprimir para tal fim coisas mais satisfatórias. Freud explicou inadvertidamente na filosofia de Schopenhauer a morte é o verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida, ao passo que o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver.

Por isso o conceito de "Verdrängen" Schopenhaueriano sobre "reprimir" foi adotado por Freud. Se, todavia, no sujeito a resistência da vontade em face da aceitação, por exemplo, de um desprazer, alcança tal grau que aquela operação (da assimilação) não pode ser levada a efeito. E, como epílogo desta tarefa, se, portanto, certos incidentes e circunstâncias ainda sobrevierem, a fraqueza do intelecto não estancará a Vontade que sem freios seguirá adiante. Admitamos que Schopenhauer iniciara esta corrente de pensamento em seu século e de nada adiantará tal proposta na pós-modernidade atual, pois será despropositada: O que Schopenhauer estava preocupado era em propor uma moral antegenealógica, por possuir um certo horror a reprodução, a maternidade.

[85] SCHOPENHAUER, Arthur. Metafísica do Amor, Metafísica da Morte. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Jair Barboza para o português). Página 16.

Sabemos que o postulado de Schopenhauer sobre o inconsciente, ainda pré-psicanalítico descortinará o problema de que a liberdade do ser humano e sua deliberação não são senão o palco dos conflitos, muitas vezes penosos, regulados por às vezes, vários desejos simultâneos. Isto é o que Schopenhauer denominou irresolução, cujo campo de batalha é a racionalidade do indivíduo.[86] Essa irresolução Schopenhaueriana será definida freudianamente em outros termos, ao relatar um ato falho[87]. Sem dúvida, para Schopenhauer a resolução de um pensamento não é resultado do raciocínio. A resolução é o aceite de um comando da vontade que não pode ser contestada pelo intelecto. Mais tarde, sobre a teoria da loucura, Freud afirmará:

> A teoria da repressão sem dúvida alguma me ocorreu independentemente de qualquer outra fonte; não sei de nenhuma impressão externa que me pudesse tê-la sugerido, e por muito tempo imaginei que fosse inteiramente original, até que Otto Rank nos mostrou um trecho da obra de Schopenhauer O Mundo como vontade e ideia na qual o filósofo procura dar uma explicação da loucura. O que ele diz sobre a aceitação da parte dolorosa da realidade coincide tão exatamente com o meu conceito de repressão que, mais uma vez, devo a chance de fazer uma descoberta ao fato de ele não ser uma pessoa muito lida. Entretanto, outros leram o trecho e passaram por ele sem fazer essa descoberta.

Essas partes irracionais estão repletas de irresoluções. Afinal, como poderíamos afirmara a racionalidade humana, quando nossa natureza produz pulsões de loucura, de morte, de amor sexualidade. Nós reafirmamos: existe um animal bípede, inteligente, mas que é propenso a ter constante vontade de morrer e de matar, além da vontade natural de copular. Este animal, esta besta, é o homem.

[86] SCHOPENHAUER, A O Livre arbítrio. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira). Página 77.

[87] FREUD, S. Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. VI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996, página 127.

O sexo está no centro do sujeito: pois a vontade é essencialmente vontade de viver, para Schopenhauer, além disso. Ela se manifesta enquanto vontade através do impulso sexual, externamente representado pelos órgãos sexuais; impulso inconsciente de procriação, chamado de amor pela normatização do pudor social, transformada em ludicidade. Mas o sujeito, que na sua essência, é vontade de viver, é um indivíduo sofrido e doloroso. Pois essa vontade cega não encontra, fora de si, nada que fosse último fim onde pudesse descansar. O próprio ser da vontade é um querer incessante e eterno, um nausear, mesmo no sentido de Sartre, qual nunca pode ser satisfeito, pois a satisfação seria a própria contradição lógica da vontade, desejo potente. É uma vontade insaciável, sem meta, sem sentido, multiplicada e fragmentada no desejo violento de milhões de órgãos sexuais ávidos de volúpia e de procriação. Essa será uma das maiores dores do mundo, ou Weltschmerz. Com efeito, a vida é tédio. E a sexualidade, como afirmou José Thomaz Brum, citando Rosset, 'é o fenômeno em que o caráter humilhante da opressão da vontade se manifesta de maneira visível'[88]. A máxima escravidão Schopenhaueriana está presente no estudo da sexualidade e não poderíamos deixar de associar esse fenômeno com o da não-liberdade-de-querer, na medida em que o sujeito trabalha para o instinto reprodutor da espécie, e não como um fim para ele próprio.

[88] BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. Página 42.

IV.2- SCHOPENHAUER E O ENIGMA DA COMPAIXÃO

O fundamento da moral como sendo a compaixão; a imensa trama das afetividades sendo possibilitada, onde um Ser enxergando outro como um companheiro, não seria seu competidor imediato. Este é o princípio básico que viabilizamos como ponto de partida neste tema filosófico da caridade. O justo para Schopenhauer reconhece em certa medida, o seu próprio ser no outro impedindo que alguém lhe faça um mal. Neste sentido a benevolência é considerada como inseparável do ascetismo, pois é aquela que se preocupa cada vez mais com os outros se preocupa cada vez menos consigo menos. Então, o sujeito abandona cada vez mais a excitação ansiosa que sua própria volição provoca, ganhando um suprimento de serenidade e até de alegria. É certo que a benevolência atua positivamente para o outro; seus resultados são paupáveis. Em seu momento de maior expressão, a benevolência se tornará caridade ativa, uma preocupação em aliviar o sofrimento dos outros. A importância da virtude da caridade não nos surpreenderá em Arthur Schopenhauer. Se para o filósofo alemão, o sofrimento é o fundo de toda a vida, querer fazer bem ao outro é essencialmente

compadecer-se do seu sofrimento, tentando aliviá-lo. Desta forma, a caridade está contida dentro da moral humana e ela fundamenta-a porque lhe assegura como dissemos uma substância, ou mundo da vontade de caridade. Por outro lado, a caridade, edificada pela compaixão não significa um modo de se anular perante o outro. Não há espaço para uma confusão de egos nem mesmo para obliteração, pois é no outro sujeito que nos conhecemos ou reconhecemos. É na pessoa do outro que nós sofremos seu pathos abandonando por instantes nosso contínuo sofrimento, pois fizemos uma troca opcional. "É a sua dor que se torna nossa" poderíamos afirmar. Segundo Schopenhauer (1987) tal como afirmou em A vontade de Amar :

> Não há uma só pessoa que seja digna de inveja; e quantas são dignas de compaixão [...] Não sentiríamos piedade pela geração futura, para lhe poupar a dor de viver, ou, ao menos não hesitar em impor-lhe a sangue frio tão pesada carga? (...) Se sempre nos lembrássemos de que viemos ao mundo para expiarmos uma culpa, acolheríamos sem surpresa[89]

Desta maneira, Schopenhauer caminha pelo terreno difícil do agir humano, onde estabelece sua fundamentação da moralidade: a compaixão. A compaixão para o filósofo alemão era natural e pelo contrário, chamava de inumano aquele que dela parecia carecer. Do mesmo modo que 'humanidade' é muitas vezes usada como sinônimo de 'compaixão'[90], esta definição serviu como ponto de partida da análise schopenhauereana do fenômeno da moral. Enquanto o adjetivo de "humano" for digno de exaltação pela sociedade e pela moral que esta produz, a compaixão estará presente. Ela é intuitiva e existe em potência em cada ser humano. Quando a justiça falha, a compaixão entra em cena. Como sendo primeva e original, a compaixão é suficientemente robusta para auxiliar a frágil justiça que poderia

[89] A vontade de Amar. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987. (Tradução de Aurélio de Oliveira), pp.81.
[90] Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola). 2a edição sem apêndice e sem notas. Pagina 142.

sucumbir à imoralidade. Então dando apoio a justiça, a aviva com os preceitos justos da sua fonte originária, ou seja, da compaixão[91].

Dizendo de outro modo, a compaixão é a única motivação humana não-egoísta e por isso mesmo moral, na medida em que envolve caridade e o zelo para com o outro. Nada revolta mais profundamente o ser humano do que a crueldade. Logo, Schopenhauer deduziu que a compaixão, seu oposto, é o real motor moral que nos impulsiona a viver a virtude. Muito embora o ser humano seja igualmente capaz de atrocidades - assassinatos, por exemplo – como o ser humano poderá agir desprovido de compaixão? O paradoxo que surge então revela a compaixão como motivação moral. Sem a compaixão, o ser humano paira sem freio, caminhando adiante para um abismo inexorável da miséria amoral. Agora, já destituído de valor, o indivíduo se torna inumano, sendo apenas um vetor de volição insaciável. Associamos que o sujeito justo e bom, possuidor da virtude da caridade é um indivíduo "desperto" mesmo no sentido budista da palavra. Vemos aqui possivelmente o único momento em que Schopenhauer enxerga uma saída para o ser humano viver em harmonia consigo e com os outros. Nem mesmo o suicídio é para ele uma solução final, sendo esta decisão não a solução ou fuga para a vontade-egoísmo, mas sim, a afirmação vigorosa deste mesmo egoísmo, da covardia.

Sendo assim, quando fala em 'compaixão', Schopenhauer pensou que o ser humano possui em si, a centelha da virtude da caridade; como já observarmos, nenhuma dor é tão visceral ao indivíduo do que ver outro sofrendo. Foi no cotidiano, dando uma olhadela na vida que Schopenhauer fundamentou sua moral não lançando mão das premissas de um numenismo kantiano. Claro, podemos encontrar em Schopenhauer uma aproximação com doutrinas orientais, por causa de sua particular ideia de compaixão e caridade, produtos do hinduísmo e budismo.

[91] Ver para esse conceito: Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola). 2a edição sem apêndice e sem notas. Página 145.

Dizendo de outra forma, a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o melhor condutor moral que se pode observar, pensava Schopenhauer. E não seria esse amor pelos seres vivos, uma prática comum entre hindus e budistas e cristãos? Schopenhauer afirmou que sim. E este amor embebido de caridade é a compaixão. Em Schopenhauer, por compaixão e somente pela compaixão, o ser humano já carrega a marca da justiça e da caridade[92]. Associamos que o sujeito justo e bom, possuidor da virtude da caridade é um indivíduo "desperto", repetimos, emancipado das correntes da volição schopenhaueriana. Pela ascese, ele paira acima da volição, não sendo mais fantoche da existência.

Por outro lado, Schopenhauer também enumerou outro caminho moral para o sujeito: a virtude da justiça. Porém, Schopenhauer agrega o valor moral da justiça, como uma subjetividade da caridade, pois a justiça por si só não dará conta dos conflitos morais do indivíduo[93] segundo o filósofo. Com efeito, a compaixão estará mais evidente no fundamento da caridade do que pelo usufruto de ação da justiça. A infelicidade surge então como condição sine qua non para a existência da compaixão e por isso mesmo o sentimento de compaixão se alia a caridade completando um ciclo de benevolência. Entretanto, será a infelicidade do outro Ser que nos aflige e não a sua felicidade, como acerta Schopenhauer, imprimindo assim valor e existência da dor e negando a felicidade neste mundo, como existência negativa fora de um estado de nirvana, de desprendimento material.

[92] Ver para isso a pág. 171 da obra de Schopenhauer, Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola). 2a edição sem apêndice e sem notas. Afirma o filósofo alemão: "[...] Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não fará mal a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade [...]".

[93] "Vê-se que a matéria da reprovação própria e alheia não é diretamente a violação do direito, mas, em primeiro lugar, o sofrimento que, por meio dela, causou-se a outrem". Idem, pág. 172.

Nas dores do mundo que surgem em nossa vida, duas virtudes se opõem ao egoísmo do homem, a saber:

A) A primeira delas, o ódio, tenta opor-se ao primado da Virtude da Justiça, definida por Schopenhauer como virtude cardinal, por causa do paradigma da ética aristotélica. Essa virtude foi sempre lembrada pelos filósofos clássicos da antiguidade, sendo a virtude da justiça, uma virtude 'parcial' segundo Schopenhauer, esquecendo a caridade (caritas), como sendo fulcral para o agir humano. Mais uma vez salientamos esta oposição; isto nos remete a positividade do vício versus a negatividade da virtude. A injustiça é que existe em verdade, na medida em que a ação justa é não cometer injustiça. Se o que é Direito não é injusto mais uma vez afirmamos a sua negatividade. Nós entendemos que o Ser justo permite "dar a cada um o que é seu", mas para o filósofo alemão esta proposição já nasceria impossibilitada por argumentos tautológicos. Ora, se o bem "é seu", não é preciso que alguém lhe dê coisa alguma, pois seria tautologia. Com efeito, mais provável seria "não tirar de ninguém aquilo que é seu"[94].

Contudo para Schopenhauer, a virtude da justiça tem sua origem na compaixão, esta sim matriz para toda prática justa entre os homens. Portanto Schopenhauer a relaciona também uma segunda viabilidade da virtude da caridade qual se encontra em âmbito de compaixão. Esta compaixão é a única base efetiva de toda a justiça espontânea e de toda a caridade[95]. A compaixão se realiza de modo específico:

[94] Ver para isso Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola). 2a edição sem apêndice e sem notas. Pág. 147.

[95] Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola). 2a edição sem apêndice e sem notas. Pág. LXII.

A-1 - Quando o outro se transforma no fim último da minha vontade[96];

A-2 – Quando participo da dor do outro como tal, sentindo sua dor como habitualmente sinto a minha mesma.

Deste modo se derivam as ações genuinamente morais segundo Schopenhauer. A eficácia da compaixão está demonstrada nestes dois itens acima mencionados. Manifesta-se impedindo que, sob o impulso das volições amorais que habitam o corpo do sujeito, procure egoisticamente o sofrimento para os outros e colocando-se em sua franca defesa, protege-o das agressões às quais o egoísmo volitivo e individual lhe afligem. Na compaixão, a dor alheia se torna emprestada para si próprio e de imediato meu motivo de viver-para--o-outro, minha anulação do autocentrado que há em nós, somente impedindo que eu prejudique o outro. Para que isso aconteça, é necessário que o meu Ser seja identificado como uma luz do outro e que deste modo a barreira entre o Ser e o não-Ser se abata; após este momento, somente a condição do outro em sua dor se transformará imediatamente em coisa minha, pela compaixão em todos nós. Como desmontaremos mais adiante em nosso ensaio, Schopenhauer descobrira a virtude da compaixão estudando variados tratados do budismo.

[96] Partindo do pensamento espinosista, analisaremos a estrutura dos afetos enfocando o Ser pelos atributos daquilo que o compõe em sua potencia de afetos, a um receptor interagente. A Virtude é potência, que designa uma força. Não é simples distinguir o atributo do objeto de outro Ser e sua singularidade através do afeto daquele agente que provocou seu movimento caritativo. O objeto, secundário ao agente de força, de expressão e de estética não pode interferir em outro senão pela natureza de seus atributos, beleza e virtude como potencialidade de movimentação, pois o objeto ou Ser no sentido espinosista é secundário como potência do 1º motor que o gerou, que lhe deu forma e capacidade estética. Nesta ética Modal, o movimento da imagem do objeto é em secundário pelo agente do 1º motor que é em verdade a origem da estética que molda o objeto em imagem estética e ética em movimento para que ele retorne como criação de virtude ao seu autor.

V

CONCLUSÃO

V. CONCLUSÃO

'Ele (o homem) tem nada que deliberar se irá se tornar tal ou tal, e ainda melhor se tornar outro diferente do que é; ele é o que é, uma vez por todas'.
(Schopenhauer, Mundo, #55#)

A resposta ao questionamento "Eu posso querer o que eu quero livremente?", de Arthur Schopenhauer, foi respondida como impossibilidade pelo filósofo alemão, pois agradar a vontade e calcular seu prejuízo é a função e a natureza do intelecto. Nossa conclusão nesta entrevista da ideia de liberdade em Schopenhauer pode ser experimentada, em assentar o fundamento das ações humanas como servis, seja a Vontade, mesmo a sua natureza. Logo, a liberdade em Schopenhauer foi pautada como negativa e como impossibilidade. A gramatica, hoje, o autoriza.

Dizendo de outro modo, o indivíduo age enganado pelo próprio véu de Maya que constrói para si, a cada reflexão sobre o ato a praticar. Ora, sem conhecimento não há liberdade, somente escravidão. O indivíduo não pode querer o que ele quer porque esta ação já nasceria pré-condicionada, anulando toda liberdade que poderia sobrevir. Em verdade existe a liberdade da vontade "em natureza" e não a liberdade do sujeito humano, que como engrenagem deste mundo serve apenas como "peça de reposição". Assim como a parte

de um todo não domina o hierarquicamente superior - o mundo -, o homem não pode romper essa fronteira, e digo mundo entendido enquanto tempo, espaço e causalidade. Foi esse postulado que Schopenhauer comprovou em sua obra premiada no concurso da Academia Norueguesa de Ciências, a Läßt die Freiheit des Menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen? E também no Ueber den Willen in der Natur, ou seja, "Sobre a Vontade na natureza, outro escrito".

Schopenhauer, por um lado evidencia, diametralmente oposto ao otimismo superficial do antropocentrismo moderno e contemporâneo, onde a condição humana tenta não contracenar com seu inerente aspecto de dramaticidade, seu lado verdadeiramente trágico. A não aceitação pela comunidade acadêmica de um pensador irracionalista poderia causar estranhamento até em nossos dias e foi o que aconteceu no dezenove quando foi "reprovado" pelo concurso da Real Sociedade das Ciências da Dinamarca "por em parte o autor insultar os maiores filósofos contemporâneos'.[97] Podemos somente creditar estes acontecimentos à fama que adquiriu em vida de pessimista, de misógino, de idealista, de romântico[98]. Ele apresenta um mundo como um livro, "ler o livro do mundo", dizia Schopenhauer, mas como um lugar miserável. Schopenhauer não é pessimista, idealista ou romântico; é antes de tudo pragmático, imanente, acreditando fielmente na inserção do homem no mesmo tipo de causalidade que existe na natureza. Aqui, neste lugar árido em sem flores, não existe espaço para tautologias. Tudo que o homem faz

[97] Para a carta que foi enviada pela Real Sociedade das Ciências da Dinamarca, reprovando Schopenhauer, ver o prefácio para a primeira edição de SCHOPENHAUER, Arthur.- On the Basis of Morality. Oxford: Berghahn Books, 1995. (Tradução para o inglês por E.F.J. Payne), páginas 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12f, 14, 16f, 30 e 33f.

[98] Contra esse criticismo citamos: "Pode ser que o vocabulário de Schopenhauer e a mordacidade de sua frase por vezes tenham enganado o intérprete, mas não achamos que a doutrina de Schopenhauer seja ambivalente, como se existissem para ele uma 'boa vontade' e um 'mau' querer-viver". Schopenhauer, A Sobre o fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 1ª Edição. (Ver esta nota da revisora técnica deste livro, Prof. Drª. Maria Lúcia Cacciola, pág.234).

traz consequências, e ele usufrui dessas consequências querendo ou não. Se, o pensamento for considerado aqui como em física quântica como tendo substância, elevaremos sua prisão a enésima potência. Neste caso, nosso pensamento seria troca de mercadoria, full time, com a natureza que nos rodeia. Como qualquer átomo, queremos adquirir matéria para nossa representação, e como podemos chamar este encadeamento homem – natureza de "livre arbítrio"?

Neste mundo, o conhecimento não nos permite triunfar do estado oscilante, pendular, de mal estar, oscilando entre a dor e o tédio. Pelo contrário: o intelecto desenvolve a capacidade de sentir mais sofrimento, aumentando a sensibilidade da dor. O sujeito nem mesmo sabe o que ele é. Ele se conhece apenas pouco a pouco o que é. Logo, ele quer, e depois conhece o que quer. Podemos então querer tendo consciência do que realmente queremos com liberdade para agir? Também esta questão tem como resposta uma negativa. E essa foi a noção primeira de Schopenhauer no que concerne a problemática existente entre a relação liberdade e querer. Se lançarmos mão da investigação filosófica através da filosofia da linguagem saberemos que o questionamento, 'Läßt die Freiheit des Menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen? Ou seja, '-Podemos deixar a liberdade das pessoas à Vontade para provar a consciência de si? Esta problemática tem como paradigma central verificar o caráter do indivíduo, sua ação, e o resultado de seus atos, perante sua consciência, e pleiteando se em todo a gênese da ação, a priori e a posteriori, ele se manteve lúcido, racional, cognitivo pelo manancial do intelecto. Mas indagamos: - Todo o querer assim como toda a vontade é cega, sem razão nem senso. - Poderia ela receber ensinamento? Evidentemente, não se poderia ensinar a virtude, assim como não se poderia formar um artista explicando o que constitui o estado estético, nem se poderia levar um homem a praticar o bem e a evitar o mal somente com a explicação cartesiana e simplista da dicotomia bem-mal, explicando burlescamente a significação de um e outro. Logo este sujeito age, agiu e agirá mediado pelo instinto, pelo inconsciente, pela pulsão, pelo pathos. E a grande vilã causado-

ra do ciclo do querer que encaminhará todo ato praticado é a toda poderosa Vontade.

Verdadeiramente nenhuma prescrição, nenhuma norma, nenhuma regra, nenhuma condição podemos fazer à nossa vontade. Sem dúvida a liberdade encontrar-se mesmo unicamente nela, em si, existindo exclusivamente na vontade, jamais no empírico, e jamais no sujeito que repousaria no espaço, no tempo e na causalidade, no mundo. Explicando de outro modo a categoria de tempo, afirmamos que o presente é sempre insuficiente, o futuro incerto e o passado irreversível, sendo que uma lei fixa sobre a causalidade universal deveria, como Schopenhauer salientou, ser uma lei "mole", flexível sendo todo representável, o que se afirma exatamente na teoria da relatividade de Einstein.

Aqui, tudo estaria submetido à inflexível causalidade, ligado e determinado como causa e efeito; a liberdade encontrar-se para além das aparências fenomenais, como a vontade, mas lá estaria presente e com poder absoluto, lá estaria a liberdade da vontade. A possibilidade de frear a vontade de vida foi manifestadamente uma de suas obras pelo simples fato de que pensava que o ser humano tem que tentar estancar a vontade, utilizando para isso da ascese, da contemplação do belo pela arte ou pela compaixão. Tenhamos o cuidado que estes caminhos não são de liberdade, mas de liberação do indivíduo especial, do gênio. Observemos estas formulações ou caminhos do gênio, portanto de um estado de exceção:

1° Caminho - Pela contemplação do belo pela arte:

Perante a consciência, a contemplação da arte e do belo è continuamente refletida pela cognição, formando um vazio de espaço e de tempo, eliminando a servidão da vontade, e a arte, segundo Schopenhauer, libera desinteressadamente as ideias assumindo então uma forma pura, atingindo o modelo eterno das coisas. Ora, segundo o próprio Schopenhauer nos legou, a música é a própria vontade que

"tomou corpo", e o mundo sendo senão nada mais que música corporificada[99]. Também aqui, foi considerado um estado de exceção. Esta, é a estética do desenho.

2° Caminho - Pela ascese no Nirvana budista e hinduísta.

Essa faculdade nasce do horror do homem de se reconhecer pertencendo à manifestação do fenômeno de sua própria existência, percebendo que tem vontade de Viver num mundo repleto de dor, o que se revela inútil[100]. Essa é uma experiência em que o indivíduo cessa a vontade de viver, se propondo a extirpar o próprio desejo de existir. Pela ascese, nós entendemos ser o senso raro de infringir deliberadamente contra a vontade, mediante a expiação, a maceração espontaneamente asceta, de "mortificar continuamente a Vontade".

Este âmbito pode comportar a castidade, a renúncia ao prazer e ao auto-sacrifício. Isto equivale dizer em latim algo em torno de noluntas. Mas isto é um estado de "exceção", não acessada ao indivíduo comum e sim ao Gênio[101] Está intimamente conectado, por analogia com o estado de Nirvana. Nirvana: estado de liberação ou iluminação, caracterizado pela dissolução do mundo transitório (Maya) através da descoberta da realidade única no ser individual. O Nirvana libera do sofrimento, da morte e do renascer em outro estado de existência, e de todas as outras demais formas de ligação com o mundo mutável. É a consciência suprema e transcendente. Este termo tem origem Páli, sendo usado principalmente pelos budistas, e o conceito equivalente no hinduísmo é Moksha, derivado do sâns-

[99] SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Páginas 276 e 277.

[100] Ver SCHOPENHAUER, Arthur. El Mundo como Voluntad y Representación. Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury).Tomo 68, Livro quarto.

[101] Que ele citava deliberadamente com os exemplos de Göethe, de Ludwig van Beethoven, Buda, entre outros.

crito. Esta diferença tem relação com a determinação (atribuída ao Buda pela tradição) de diferenciar o budismo do hinduísmo através da língua canônica. Assim sendo, ambos significariam a mesma coisa. Nirvana não significa necessariamente a aniquilação do ser, mas sim, a entrada do ser real em outra dimensão do espírito e da realidade única. Mas este item é objeto de discussão tanto dentro do hinduísmo como no budismo, onde esta questão foi levada ao extremo pelas diversas escolas existentes.

Que não se pense que Schopenhauer era um profano na religiosidade budista. O filósofo alemão Rüdiger Safranski (2011, p.370), afirma através de farta documentação que Schopenhauer teve uma iniciação a meditação yogue, ao idioma sânscrito através do estudo dos Upanixades, a partir de 1814 através de um filósofo chamado Karl Krause (1781-1832). Desta forma, Safranski (2011, p.370) diz: "(...) As anotações de Schopenhauer, entre os anos de 1814 e 1818 contivessem numerosos traços do seu estudo da religião e da filosofia brahmanistas (...)". Safranski (2011, p.370) revela que Schopenhauer afirmou em seu artigo Frühe Manuskripte, estar ensinando hinduísmo: "(...) Confesso, além disso, não poder acreditar que meus ensinos pudessem ter surgido antes que os Upanixades, Platão e Kant tivessem aparecido para concentrar seus raios ao mesmo tempo no espírito de um único ser humano (...)".

3° Caminho - Pela compaixão: a mais potente, senda ela o fundamento da moral.

Constituindo se em quietivo de todo querer, a compaixão rompe a cadeia do egoísmo que digladia um indivíduo contra o outro, cessando a inútil e absurda sofreguidão. O amor autêntico é sempre compaixão; um amor que não seja compassivo é egoísmo. Para Schopenhauer, a compaixão é a única motivação humana não egoísta e por isso mesmo moral na medida em que envolve caridade e zelo para com o outro. Nada revolta mais profundamente o ser humano, do que a crueldade. Logo, Schopenhauer deduziu que a compaixão, seu oposto, é o real motor moral que nos impulsiona a viver a vida. Muito embora o ser humano seja igualmente capaz de atrocidades - assassinatos, por exemplo – como o ser humano poderá agir desprovido de compaixão? O paradoxo que surge então revela a compaixão como motivação moral. Sem a compaixão, o ser humano paira sem freio, caminhando adiante para um abismo inexorável da miséria amoral. Agora, já destituído de valor, o indivíduo se torna inumano, sendo apenas um vetor de volição insaciável. Associamos que o sujeito justo e bom, possuidor da virtude da caridade é um indivíduo "desperto". Vemos aqui possivelmente o único momento em que Schopenhauer enxerga uma saída para o ser humano viver em harmonia consigo e com os outros. Nem mesmo o suicídio é para ele a solução final de nossas dores, sendo esta decisão apenas a afirmação vigorosa deste mesmo egoísmo.

Por outro lado, quando fala sobre compaixão, Schopenhauer paira acima da concepção ocidental do problema; seu orientalismo não permitiria tal devaneio. Para o filósofo o ser humano possui em si, o germe da virtude da caridade; Como já observarmos, em Schopenhauer, nenhuma dor é tão visceral ao indivíduo do que ver outro sofrendo. Foi no cotidiano, dando uma olhadela na vida que Schopenhauer fundamentou sua moral não lançando mão das premissas do numenismo kantiano. Pelo mesmo motivo, não existe uma ideia de Verdade em Schopenhauer; e se há uma verdade, esta verdade será a ausência desta, enquanto negativa, sua representação em espetáculo e será aí que o homem cria uma estética para si e para o mundo. Claro, podemos encontrar em Schopenhauer uma aproximação com doutrinas orientais, mas não por uma consideração simplista e sim por causa de sua particular ideia de compaixão e caridade. Porque a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o melhor condutor moral que se pode observar, pensava Schopenhauer. E não seria esse amor pelos seres vivos, uma prática comum entre hindus e budistas? Este amor embebido no perfume da caridade é a compaixão. Em

Schopenhauer, por compaixão, o ser humano já carrega a marca da justiça e da caridade[102]. Associamos que o sujeito justo e bom, possuidor da virtude da caridade é um indivíduo desperto, emancipado das correntes da volição. Pela ascese o indivíduo paira acima da volição, não sendo mais fantoche da existência.

Com efeito, Schopenhauer também enumerou outro caminho moral para o sujeito: a virtude da justiça. Porém, Schopenhauer religa o valor moral da justiça, como agregado à caridade. Assim, a justiça por si só não resolverá os conflitos morais do indivíduo[103]. Por outro lado, a compaixão está mais evidente no fundamento da caridade do que no da justiça, embora afirme que a justiça é a segunda forma concreta da existência da prática da virtude.

A infelicidade surge então como condição singular para a existência da compaixão e por isso mesmo o sentimento de compaixão se alia a caridade completando um ciclo de nulidade (o que denominava de noluntas). A infelicidade do outro, nos incomoda e não sua felicidade, como disserta Schopenhauer, imprimindo assim valor e existência da dor e negando a felicidade, esta, deste modo, com existência negativa. A imensa trama das relações humanas, sendo viabilizada através de olhar no outro um grau de companheiro, não seu competidor imediato sendo um princípio básico que viabilizamos como ponto de partida nesta análise filosófica.

O justo para Schopenhauer reconhece em certa medida, o seu próprio ser no existir do outro impedindo que lhe faça o mal. Neste sentido a benevolência é considerada como inseparável do ascetismo, pois aquele que se preocupa cada vez mais com os outros se

[102] Ver a página 171 do livro Sobre o fundamento da Moral de Schopenhauer: 'Pois a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não fará mal a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade'.

[103] Basta pensar nesta citação: "Vê-se que a matéria da reprovação própria e alheia não é diretamente a violação do direito, mas, em primeiro lugar, o sofrimento que, por meio dela, causou-se a outrem". Idem, p.172.

preocupa cada vez menos consigo menos. Então, o sujeito abandona mais e mais, e a excitação ansiosa que a nossa própria volição provoca, ganha um suprimento de serenidade nos levando até a felicidade. É certo que a benevolência atua positivamente para o outro; seus resultados são palpáveis. Em seu momento de maior expressão, a benevolência se tornará caridade ativa, uma preocupação em aliviar o sofrimento dos outros. A importância da virtude da caridade não nos surpreenderá em Arthur Schopenhauer. Se para o filósofo alemão, o sofrimento é o fundo de toda a vida, querer fazer bem ao outro é essencialmente compadecer-se do seu sofrimento inerente à vontade de viver, tentando aliviá-lo. A caridade está contida dentro da moral humana e ela fundamenta-a porque lhe assegura um caminho de viabilidade, a compassividade. Por outro lado, a caridade, viabilizada pela compaixão não significa se anular perante o outro. Não há espaço para um embate de egos nem mesmo para obliteração, pois é no outro sujeito que nos conhecemos ou reconhecemos. É na pessoa do outro que nós sofremos, nos realizamos, abandonando por instantes nosso contínuo sofrimento. "É a sua dor que se torna a nossa", poderíamos afirmar.

Por fim, afirmamos, que segundo Schopenhauer, afora estes três estados de exceção do gênio, não existiria liberdade individual como fenômeno. Pela razão que a liberdade que pertence a vontade não se estende de um modo direto aos seus fenômenos, nem mesmo no sujeito em que, dotado de um caráter individual, é pessoa moral. Isto mesmo sem considerarmos que este princípio é individual, porém indiferente (Liberum Arbitrium Indifferentiae). Por mais que pareça o fenômeno da vontade livre, a liberdade, ela própria nunca é livre, por ser a priori.[104] Nós seres humanos somos fenômeno do a posteriori, um fenômeno determinado pela multiplicidade de desejos.

[104] Como igualmente Schopenhauer definiu a conclusão da ideia de liberdade e sua negação sua obra SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2001. (Tradução de M. F. Sá Correia). Livro IV, Tomo 55, página 303.

De antemão, submetido ao princípio de razão suficiente. Pela vontade, somos obrigados a querer fazer uma multiplicidade de ações, e ela não se preocupa com o ganho ou o prejuízo, pois ela é exterior ao tempo. Por isso não podemos querer o que queremos, pois o nascedouro de nossas ações (da vontade) não nos dá esta opção. A vontade da natureza sem dúvida é livre para nos obrigar a cumprir nosso papel enquanto corporificação desta vontade da natureza afastada do tempo espaço e causalidade, pois são coisa em si, livres em si mesma. Para a vontade, não existe necessidade. Nós, habitantes do fenômeno de tempo-espaço e causalidade, podemos aplaudir, mas não escrever o script que o mundo nos delegou, as dores do mundo como Schopenhauer enfatizou. Será desta forma que compreendemos o problema Schopenhaueriano da não-liberdade, como uma razão da incerteza, onde podemos fixar apenas uma Lei da Vontade, porque tudo que existe no mundo, existe enquanto possibilidade.

Nessa ética, donde a vida não tem nenhum sentido ou finalidade, somente nos resta mortificar, macerar a vontade de viver ao máximo, para que o estado de gênio brote de nossa essência e assim, consigamos nos liberar das amarras de Tântalo que nos escravizam, que nos tornam servos do arbítrio da natureza. Nesta paralela que se encontra no infinito, a roda de Íxion se detém agora imóvel, em um Não-Lugar.

Então, eis que surge uma noluntas em nossa estética da existência ou quietivo de todo o querer: o Nirvana hinduísta...

Das Ende.

Posfácio

ARTHUR SCHOPENHAUER, MÁQUINA DE PENSAR

Como é sabido, Schopenhauer influenciou muita gente boa nos meios filosóficos, literários e musicais do mundo moderno. Entre suas influências mais marcantes, podemos citar as que exerceu sobre Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Ludwig Wittgenstein, Erwin Schrödinger, Albert Einstein, Sigmund Freud, Otto Rank, Carl Jung, Joseph Campbell, Leon Tolstoi, Thomas Mann, Fernando Pessoa e Jorge Luís Borges.

Schopenhauer ficou conhecido por seu livro *O Mundo como Vontade e Representação*, que sintetiza as ideias de que o nosso mundo é dirigido continuamente por uma vontade insatisfeita e busca a satisfação influenciado pelo pensamento oriental. Segundo ele, "a verdade foi reconhecida pelos sábios da Índia". Por isso, as soluções apontadas para o sofrimento foram semelhantes às dos pensadores budistas, que tinham a fé como realidade transcendental.

Esse homem era uma verdadeira máquina de pensar e seus pensamentos — os mais diversos em áreas distintas — continuam vivos e atuantes nos meios acadêmicos. E o que explica isso? Certamente sua lucidez diante dos fatos e da vida dos seus semelhantes, sempre

carentes de certezas e confirmações dos arquétipos mais recônditos da alma. A humanidade, desde sempre, caminha meio às cegas na luta pela sobrevivência, completamente à mercê das intempéries e do comando de uns poucos que detêm as engrenagens do poder. Com isso, o sistema colabora com a minoria no sentido de tornar o rebanho mais afável dentro de um *status* de acomodação cada vez mais mediocrizante. Fugir desse estigma é tarefa para poucos. E muitos sabem disso.

Ao concluir a leitura deste livro corajoso de Fábio Liborio, intitulado *Schopenhauer e a Estética do Desejo*, ficamos com a sensação de que desconhecíamos muitas de suas próprias descobertas. Meticuloso e atento, Fábio Liborio percorre um caminho, se não totalmente novo, pelo menos bem arejado e convidativo. Seu estudo é resultado de vários anos de docência e apresenta um retrato fiel do indivíduo a partir da sexualidade proposta pelo gênio alemão.

E esse é o papel que todo livro devia cumprir, mas que, infelizmente, ainda não acontece, principalmente nos países em que as pessoas continuam sua luta para tornar-se povo, para poderem se libertar das correntes do atraso que as mantêm pregadas ao chão com individualidade egoística e perniciosa.

João Carlos Taveira
Brasília, 1.º de outubro de 2012

VI

APÊNDICE BIOGRÁFICO

VI. APÊNDICE BIOGRÁFICO

'Enquanto a natureza estabelece as maiores diferenças morais, espirituais e intelectuais entre os homens, a comunidade procura igualá-las, ou seja, ela substitui as classes naturais por níveis sociais que caminham em sentido diametralmente opostos às das estabelecidas pela natureza'.
(Arthur Schopenhauer)

Arthur Schopenhauer nasceu em 22 de fevereiro de 1788 em Danzig, na Prússia Oriental, atual Gdansk, 1788.[105] Filho de um comerciante, Heinrich Floris Schopenhauer e de uma escritora "diva" e famosa, Joana Troiesener, amiga e diva do círculo de Goethe. Com o advento das guerras napoleônicas deu inicio a uma intensa imigração morando sucessivamente na Holanda, Inglaterra, Áustria, Suíça, Itália, França, e na Alemanha, Berlin, Hamburgo e Frankfurt. Estas adversidades obrigaram Schopenhauer desde cedo a adquirir o conhecimento de diversas línguas. Em 1809 entra para a Universidade de Göttingen, onde cursou medicina, adquirindo grande conhecimento médico com o então seu professor, mestre e fisiologista, o Dr. Blumenbach chamado de "o astro de Göttingen". Dirá mais tarde que:

[105] Obs: Hoje Polônia. Pela anexação do pós-guerra, toda a Prússia oriental e parte da Pomerânia se tornaram Polônia.

> A fisiologia é o ponto culminante de todas as ciências naturais. É indispensável haver feito, como eu, um curso sério e completo de todas essas ciências. Estudei anatomia com Hempel e Langenbeck, a estrutura do cérebro, em curso especial com Rosenthal, no Museu Anatômico de Perpenière, em Berlin.[106]

Posteriormente entusiasma-se com a filosofia da natureza, dissertando principalmente sobre Platão e Kant. Transfere-se então para a Universidade de Berlin, em 1811, e lá foi aluno de Fichte e de Friedrich Schleiermacher. Seria bom salientar que nessa época, ele rompe com Fichte, deixando claro igualmente que caminha em outros rumos da filosofia além das ciências da natureza ou Naturwissenschaften. Torna-se Doutor em Filosofia pela Universidade de Jena. Neste momento, Schopenhauer segue estudando os orientalistas Friedrich Majer e Johann Herder, que introduziram Schopenhauer a ideia da ascese, como uma doutrina dos ensinamentos da Índia antiga. Esta influência fez dele o primeiro grande pensador europeu a aceitar o budismo ou hinduísmo não como religião, mas como seita, uma filosofia oriental. Desta influencia orientalista, subtrai a ideia dos livros sagrados Upanishads hindus, em conjunto com as filosofias de Platão e de Kant, formulando e erguendo sua singular filosofia do mundo sendo vontade e representação. Em segunda escala, compartilha as ideias de causalidade de Aristóteles, de Leibniz e de Spinoza.

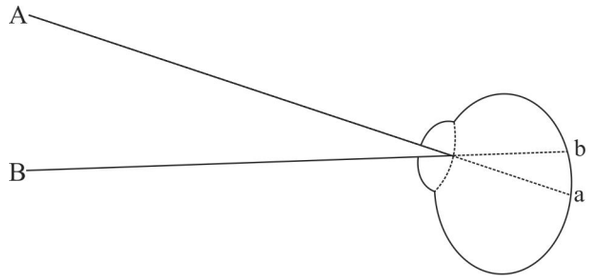
Publica pela primeira vez sua tese de doutorado em filosofia, com o título de Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde, ou seja, 'A raiz quádrupla do principio de razão suficiente' em 1813. Desiludido com o estudo acadêmico vai para Frankfurt em 1816 e sendo amigo de Goethe, escreve com ele dois tratados sobre as cores.

Adiciona ao material científico aos escritos de Goethe e produz um imenso material próprio, o que resultou em seu particular

[106] WEISSMANN, Karl. Vida de Schopenhauer. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada, 1980. (Tradução de Karl Weissmann). Página 53.

tratado sobre o mecanismo das cores, intitulado Über Das Sehn und die Farben, ou seja, sobre a visão e as cores que escrevera em 1816 em sua primeira edição. Volta a publicá-la noutra edição de 1820 apenas em latim. Mas, tem sérios atritos com Goethe, pois divergia dele nos aspectos teóricos em pelo menos três pontos: a apreciação da sensibilidade e do entendimento, a formação do espectro violeta, ou raio violeta, e a polaridade cromática. Este tema das cores, e, sobretudo o da visão foi por eu considerado como proveniente de sua formação em medicina. O estudo biomédico lhe conferiu a materialidade física das coisas, do mundo, gerando seu destino como filósofo prático, bem como da filosofia moral. Por isso neste tratado sobre a visão humana, Schopenhauer disserta sobre a córnea e o cristalino como sendo veículos obliterantes da realidade como podemos analisar na outra página.[107] Abaixo, excertamos uma ilustração do olho humano no momento de sua tese de doutorado intitulada A raiz quádrupla do principio de razão suficiente. Este estudo teve tamanho impacto na oftalmologia europeia, que mais tarde em 1830, produz outra análise sobre a visão, a Theoria Colorum Physiologica, onde faz umas alterações em encomenda para um catálogo científico, o Ophthalmologici Scriptores Radius, Vol.11, em Leipzig, Alemanha. A visão é sempre o sentido predileto dos filósofos e dos idealistas. É o sentido dos poetas, o mais grato, menos oneroso, lúdico. E o mundo da representação é um mundo de espetáculo (lembremo-nos de sua expressão Verstellung), ao mesmo tempo em que por analogia pode ser entendido como um fenômeno ótico. Em verdade, a visão depende da luz, e a filosofia metaforicamente estudou realidades luminosas, as 'luzes'. Por isso usa as duas palavras alemãs para a

[107] SCHOPENHAUER, Arthur. La Quadruple Raiz Del Principio De Razón Suficiente. Vol.1, In Obras Completas, (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury). Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. Aqui, a herança do Schopenhauer aluno de medicina, o fisiologista, não foi levada à um estudo profundo como deveria ser feito. O estudo da ciência da natureza, Naturwissenschaften o mesmo estudo que físicos como Heisenberg e Einstein realizaram, foi seu ponto de partida para entender a lei da causalidade, e formular posteriormente a negatividade da liberdade nos corpos e objetos. Abaixo, olho humano em esquema, onde "A-B" é interpretado, representado como "B-A", indicando nossa ilusão cerebral na representação dos fenômenos da natureza, do mundo. Ver página 81:



ideia de representação ou apresentação, Vorstellung e Verstellung.[108] O termo Vorstellung, significando "representação" no sentido mais corrente no idioma alemão, serve a essa intencionalidade, a de identificar a natureza "dupla". Já a ideia de Verstellung, daria o sentido de "mentira", de fingimento de dissimulação.

A mentira foi um tema em que Schopenhauer teve grande preocupação, desenvolvendo estudos sobre técnicas de dissimulação, as quais foram devidamente explicitadas na obra Como vencer um debate sem precisar ter razão[109], onde arrasta sua influência de Baltazar Gracian.

Em sua tese de doutorado 'A raiz quádrupla do principio de razão suficiente', mais uma vez ele trabalha com conceitos físicos para elucidar o problema da ilusão contida na representação relacionando-a com a natureza. Além disso, elege a vontade como mais potente que o intelecto, que em sua concepção somente servia para calcular os prejuízos do querer e do desejo. Depois disso mesmo que racionalmente o sujeito tenha consciência do prejuízo, seguirá adiante. Nesta tarefa, produz a obra O Mundo como Vontade e Representação, publicada em 1819.

[108] O termo Vorstellung, significando "representação" no sentido mais corrente no idioma alemão, serve a essa intencionalidade, tendo como significados secundários os sentidos teatrais e de "apresentação. Já a ideia de Verstellung, daria o sentido de "mentira". Fonte: SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo como Vontade e Representação. São Paulo: Abril, 1974. O tradutor Wolfgang Leo Maar (o mais competente no Brasil) salienta para essa característica na escrita de Schopenhauer, de escrever a palavra "representação" significando "disfarce". Ver página 100 desta tradução brasileira. Segunda fonte utilizada: - Deutsch IRMEN, F. Langenscheidts Taschen – wörterbuch (Portugiesisch - und Deutsch - Portugiesisch. Berlin: Langenscheidt, 1995. Página: 1125.

[109] Schopenhauer, Arthur. Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão. Rio de Janeiro: Top Books, 1997. (tradução de Olavo de Carvalho e Daniela Caldas).

Em março de 1820 obteve o título de Privatdozent, professor visitante, em um concurso para professor da Universidade de Berlin. Hegel fez parte da banca examinadora, e daí nasceu sua rivalidade. Ministrou o curso Sobre uma filosofia universal ou teoria da essência do mundo e do espírito humano, na Universidade de Berlin. Ali, Schopenhauer primeiramente estrutura um curso de extensão em conjunto com Hegel. A amizade acaba e posteriormente trava literalmente uma batalha por alunos com ele; e Schopenhauer perde. Exatamente por não acreditar na viabilidade da realidade da História - tendo em vista que o mundo é representação -, Schopenhauer acreditava que a Filosofia da História concebida por Hegel era um embaraço, senão um sofisma. Foi um fiel antagonista de Hegel, chamado por ele de 'o filósofo do Estado' por ser amigo do rei da Prússia. Hegel trabalhava com temas demasiado históricos, como por exemplo, a Filosofia da História, ou sobre a Filosofia do Direito. Em 1836 publica a obra Ueber den Willen in der Natur, ou seja, Sobre a Vontade na Natureza, sobre o tema da liberdade. Em 1839, ganha um concurso com o tratado 'Läßt die Freiheit des Menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?', também um tratado sobre a liberdade sobre si mesmo. Em 1840, propõe outro tratado, Über die Grundlage der Moral, ou seja, 'Sobre o fundamento da moral', para a academia dinamarquesa e é reprovado por insultar os filósofos estabelecidos na época, ou seja, Kant, Hegel, Scheleimacher e Fichte. Porém, por ironia, nenhum outro filósofo consegue ganhar a premiação deste concurso. Em 1841 publica as duas dissertações dos concursos da Noruega e Dinamarca, para o grande público, num único volume, sob o título de Die Beiden Grundprobleme der Ethik, em 1841, ou seja, 'Os dois problemas fundamentais da ética'. Fez alterações em todas as suas obras ano após ano, o que traz muito confusão para o pesquisador e ele sempre se justificou disso:

> Tenho corrigido, pois, no possível, este trabalho de meus primeiro anos, e, dada a descontinuidade e insegurança de nossa vida, considero como uma oportunidade que me

> tem sido concedido poder corrigir, aos sessenta anos, o que escrevi aos vinte e seis.[110]

Por fim, em 1851, publica os "Parerga und Paralipomena", que em grego clássico significam "subprodutos e sobras", proporcionando estudo auxiliar a 'O Mundo como Vontade e Representação. Adquire com os "Parerga", grande sucesso que o recompensa sobre o fracasso das obras anteriores. Então, eis que a Academia Real de Ciências de Berlin propôs-lhe o título de membro, em 1858, que ele recusou com grande lucidez. Logo, gozando este sucesso e prestígio pelo menos nos nove últimos anos de sua vida, gerou um pouco de polêmica com a fama de pessimista a qual respondeu afirmando "O tolo vive perseguindo a alegria da vida e acaba logrado, enquanto o sábio evita o mal; deixem este encargo para Kant". Adquire seu primeiro discípulo, Frauenstädt. Morto em 1860, por obra do destino deixa com este (que foi seu melhor editor), uns pequenos escritos que seriam traduzidos para o português como "Aforismas para a sabedoria da vida". Como faleceu sem edita-los de próprio punho, Frauenstädt os edita com o título de Aphorismen zur Lebensweisheit e posteriormente, outros editam como "Os manuscritos de Berlin". Após a morte surgem outros discípulos, Nietzsche, Freud, Wittgenstein e Thomas Mann. Mesmo Jung não deixou de considerar Schopenhauer um dos formadores das ideias arquetípicas:

"O gênio poético tem transformado a matéria primordial em formas quase musicais, assim como, em outro extremo, Schopenhauer entendia a música como movimento das ideias arquetípicas. O fator principal e conformador pareciam ser uma forte tendência estética".[111]

[110] 'He corregido, pues, en lo possible, este trabajo de mis primeros años, y, dada la cortedad e inseguridad de nuestra vida, considero como una dicha que me ha sido concedida poder corregir, a los sesenta años, lo que escribí a los veintiséis'. Declaração de Schopenhauer contida no prólogo da última edição da La Quadruple Raiz del Principio de Razón Suficiente. Vol.1, In Obras Completas, (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury). Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. Página 25.

[111] Prólogo de C.G. Jung à obra de SERRANO, M. Las Visitas de la Reina de Sabá. Santiago: Editorial Cuatro Vientos, reedição, 2002.

VII

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1-FONTES PRIMÁRIAS-
1-OBRAS DE SCHOPENHAUER:

Em alemão -Sämitlische Werke (obras reunidas contendo todas as obras principais abaixo):

SCHOPENHAUER, A. Die Welt Als Wille und Vorstellung. Frankfurt am Main: Cotta-verlag, 1963.

SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena in Sämitlische Werke. Frankfurt am Main: Cotta- verlag, 1963. Vol .1 und Vol. 2.

SCHOPENHAUER, A. Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde. Frankfurt am Main: Cotta-verlag, 1963. Vol .1 und Vol. 2.

Em inglês-

SCHOPENHAUER, A. Essays and Aphorisms. London: Penguin Books, 1970. (Tradução do original alemão "Parerga und Paralipomena", para o inglês por R.J. Holingdale)

On the Basis of Morality. Providence And Oxford: Berghahn Books, 1995. (Tradução do alemão para o inglês por E.F.J. Payne, da obra Über die Grundlage der Moral).

Em francês-

SCHOPENHAUER, A. Éthique et politique. Paris: Librarie Générale Française, 1996. (Tradução para o francês de dois capítulos dos Parerga und Paralipomena por Angéle Kremer-Marietti).

Em espanhol-

SCHOPENHAUER, A. El Mundo como Voluntad y Representación. Madrid y Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950. (Tradução do alemão para o espanhol. Eduardo Ovejero Y Maury, Universidad de Madrid).

La Quadruple Raiz del Principio de Razón Suficiente. Vol.1, In Obras Completas, (Trad. Esp. Eduardo Ovejero Y Maury). Buenos Aires, El Anteneo Editorial, 1950.

A arte del buen vivir. Madrid: Editorial EDAF, 2001.

(Tradução de Eduardo Gómez Bauer).

Los designios del Destino. Madrid: Editorial Tecnos, 1994. (Tradução do alemão para o espanhol de Roberto Rodríguez Aramayo).

Em português de Portugal-

SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e Representação. Porto, Rés-Editora, s/d. (Tradução de M..F. Sá Correia).

Em português do Brasil-

O Mundo como Vontade e Representação. São Paulo: Abril-Coleção "Os Pensadores", 1974. (Tradução de Wolfgang Leo Maar).

SCHOPENHAUER, A. O Mundo como Vontade e Representação. Rio de Janeiro: UNESP, 2005.

A arte de ter razão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

(Tradução e comentários de Franco Volpi).

Sobre a Filosofia Universitária. São Paulo: Martins Fontes,

2001. (Tradução de Jair Barboza para o português).

Metafísica do Amor / Metafísica da Morte. São Paulo:

Martins Fontes, 2000. (Tradução de Jair Barboza para o português).

Como Vencer um Debate sem Precisar ter Razão. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. (Tradução de Olavo de Carvalho e Daniela Caldas).

Sobre o Fundamento da Moral. São Paulo: Martins Fontes,

1995. (Tradução de Maria Lúcia Cacciola para o português).

O Livre arbítrio. São Paulo: Programa Nacional de Cultura, edição comemorativa, 1978. (Tradução de Eva Neuman).

O Livre arbítrio. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1950. (Tradução de Lohengrin de Oliveira).

As Dores do Mundo. Salvador: Editora Progresso, 1957.

(Tradução de Albino Forjaz de Sampaio).

Regras de Conduta para bem viver. Rio de Janeiro: Editora

Vecchi, 1950. (Tradução de Eloy Pontes).

Sobre Livros e Leituras. Porto Alegre: Editora Paraula, 1994. (Tradução de Philippe Humblé e Walter Carlos Costa).

B - OBRA DE ARISTÓTELES:

ARISTÓTELES. Ética a Nicomacos. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. (Tradução do grego por Mário da Gama Kury).

C- OBRA DE LUTERO:

Lutero, M. De servo arbitrio, in Grande Antologia filosófica. Milano: Marzorati, 1977. (Tradução de A. Agnoletto).

D- OBRA DE NIETZSCHE:

NIETZSCHE, F Genealogia da Moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Tradução de Paulo César de Souza).

E - OBRA DE SANTO AGOSTINHO:

AGOSTINHO, S. O Livre-Arbítrio. São Paulo: Editora Paulus, 1995. (Tradução de Nair de Assis Oliveira).

2- FONTE SECUNDÁRIA:

HISTÓRIA DA FILOSOFIA –

GRECO, Rogério. Curso de Direito Penal. 7ª Edição. Niterói-RJ: Editora Impetus, 2010, p. 467/468.

MILL, Stuart. A liberdade - O Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tradução de Eunice Ostrensky).

ROXIN, Claus. Estudos de Direito Penal. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2006. (Tradução Luís Greco). P. 144/148.

TUGENDHAT, E. Lições sobre ética. Petrópolis: Vozes, 1997.

VERGEZ, A. História dos Filósofos. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1984.

ESTUDOS DE CONJUNTO-

GARDINER, P. Schopenhauer. México: Fondo de Cultura Economica, 1975. s/t. HAMILYN, D.W. Schopenhauer. London. Ed. Routledge and Kegan Paul, 1970

JANAWAY, C. Schopenhauer. Oxford: Oxford University Press, 1996. JANAWAY, C. Schopenhauer. São Paulo: Editora da Unesp, 2000

KNOX, Israel. The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer. New York: The Humanities Press, 1958.

PERNIN, Marie-José. Schopenhauer. Trad. Lucy Magalhães. Rio De Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

SAFRANSKI, Rüdiger. Schopenhauer – e os anos mais selvagens da filosofia. São Paulo: Geração, 2011.

STRATHERN, P. Schopenhauer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. TANNER, M. Schopenhauer. London: Phoenix, 1998.

TANNER, M. Schopenhauer. São Paulo: Unesp, 2000. VECCHIOTTI, I. Schopenhauer. Lisboa: Edições 70, 1990.

ESTUDOS E ENSAIOS SOBRE A FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER.

BRUM, J. T. O Pessimismo e suas Vontades – Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BOURDIEU, P. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 2002.

CACCIOLA, M. Lúcia. Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo. São Paulo: Edusp, 1994.

EINSTEIN, A in - PAIS, A. Einstein viveu aqui. Rio de janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.(Trad. de C. Alfaro).

In – CALAPRICE, A. Assim Falou Einstein. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,1998. s/d.

FREUD, S. O Problema Econômico do Masoquismo in Edição Standard Brasileira das

Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIX Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp 178.

Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. VI. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996, pp 127.

Além do princípio de prazer - in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVIII, Imago, Rio de Janeiro, 1996, p. 18.

Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental - in

Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XII, Imago, Rio de Janeiro, 1996, pp. 237-238.

Os chistes e sua relação com o inconsciente, vol. 8; O interesse científico da psicanálise, v. 13; Sobre o ensino da psicanálise nas universidades, vol. 17.in Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEISENBERG W. A Parte e o Todo - encontros e conversas sobre Física, Filosofia, Religião e Política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

JANAWAY, C. The Cambridge Companion to SCHOPENHAUER. Cambridge: Cambridge University Press UK, 1999.

MAIA, M. Outra face do nada: Sobre o conhecimento metafísico na estética de Schopenhauer. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAGEE, B. The Philosophy of Schopenhauer. Oxford: Oxford University Press, 1983. MANN, Thomas. O pensamento vivo de Schopenhauer. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.

MONDIN, B. A dimensão corpórea do homem -homo somaticus –in Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

PERNIN, Marie-José. Schopenhauer in - A construção da filosofia ocidental. São Paulo: Editora Mandarim, 1996.

SCHNEIDER, R. -Org. Auswahl. Berlin: Deutsche Buch-Gemeinschaft, 1959.

STEPANENKO, P. Schopenhauer en sus páginas. México d.f.: Fondo de Cultura Econômica, 1991. (Tradução de Pedro Stepanenko).

WEISSMANN, K. Vida de Schopenhauer. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1980. (Tradução de Karl Weissmann).

3- REVISTAS DE FILOSOFIA:

BARBOZA, J. O Eterno Retorno do Mesmo de Nietzsche na Estética de Schopenhauer - in Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo: Edusp, nº28, 1997.

BÉZIAU, J.Y. O Suicídio segundo Arthur Schopenhauer - in Revista do Departamento de

Filosofia da Universidade de São Paulo. São Paulo: Edusp, nº28, 1997.

CABRERA, J. - A leitura Schopenhaueriana da Segunda Crítica (A contribuição de Schopenhauer para uma moralidade dentro dos limites da simples pulsão) - in Revista Filosofia Política 4. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987.

CACCIOLA, M. L. – O masculino e o feminino em função da espécie - in Revista Natureza Humana. São Paulo: Editora da PUC –SP, Vol. 3, N. 2 – 2001.

4- DICIONÁRIOS E ENCICLOPÉDIAS.

DICIONÁRIOS:

ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

AUDI, R. The Cambridge Dictionary of Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1996.

BLACKBURN, S. Dicionário Oxford de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

CAYGILL, H. Dicionário Kant. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. FREDERIC, L. Dictionaire de la Civilization Indienne. Paris: Robert Lafont, 1994

HARVEY, P. Dicionário Oxford de literatura clássica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

IRMEN, F. Langenscheidts Taschen - wörterbuch (Portugiesisch - und Deutsch - Portugiesisch. Berlin: Langenscheidt, 1995.

JACOB, D. Les Notions Philosophiques Dictionnaire. Paris:Press Universitaires de France, 1990. Tome 1 et 2.

MORA, J.F. Dicionário de Filosofia. São Paulo: ed. Martins Fontes, 1998.

SCHUHMACHER, S. et all. Dicionario de la sabiduria oriental. Madrid: Paidos, 1993.

ENCICLOPÉDIAS:

DORIN, L. Enciclopédia de Psicologia Contemporânea. São Paulo: Editora Iracema, 1984.

PESSANHA, J.A. Enciclopédia de Mitologia. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Este livro foi publicado pela Editora Wizard.

Printed in Brazil, setembro de 2012

E-mail: editorawizard@yahoo.com.br

Fone: (61) 3344-0880

Contato com o autor: liborio.fabio@gmail.com